EDISI KEDUA

USHUL FIQH EKONOMI DAN KEUANGAN KONTEMPORER

Dari Teori ke Aplikasi

DR. MOH. MUFID, LC., M.H.I.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

Ushul Fiqh Ekonomi & Keuangan Kontemporer

Dari Teori ke Aplikasi

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang telah diatur dan diubah dari Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002, bahwa:

Kutipan Pasal 113

(1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000,- (seratus juta rupiah).

(2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,- (lima ratus juta rupiah).

(3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,- (satu miliar rupiah).

(4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,- (empat miliar rupiah).

Ushul Fiqh Ekonomi dan Keuangan Kontemporer

Dari Teori ke Aplikasi

Mohammad Mufid, Lc., M.HI.

USHUL FIQH EKONOMI DAN KEUANGAN KONTEMPORER
Dari Teori ke Aplikasi
Edisi Pertama
Copyright © 2016

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
ISBN 978-602-422-007-5
15 x 23 cm
x, 240 hlm
Cetakan ke-1, Agustus 2016

Kencana. 2016.0677

Penulis
Mohammad Mufid, Lc., M.HI.

Desain Sampul
Irfan Fahmi

Penata Letak
Endang Wahyudin

Percetakan
Kharisma Putra Utama

Divisi Penerbitan
KENCANA

Penerbit
PRENADAMEDIA GROUP
Jl. Tambra Raya No. 23 Rawamangun - Jakarta 13220
Telp: (021) 478-64657 Faks: (021) 475-4134
e-mail: pmg@prenadamedia.com
www.prenadamedia.com
INDONESIA

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit.

Kata Pengantar

Puji syukur ke hadirat Allah SWT yang memberikan kemudahan bagi penulis dalam menyelesaikan karya ini, semoga karya ini dapat memberikan manfaat bagi mahasiswa dalam mengantarkan pemahaman tentang metodologi ijtihad dalam bidang ekonomi kontemporer. Selawat dan *salam* semoga selamanya tercurah kepada baginda Nabi Muhammad SAW yang telah mengajarkan penulis dalam mencintai ilmu pengetahuan.

Buku ini hadir dalam rangka memenuhi kebutuhan para mahasiswa dalam memahami metodologi ijtihad kontemporer di bidang ekonomi dan keuangan syariah, khususnya bagi mahasiswa yang belajar di Jurusan Perbankan Syariah, Hukum Ekonomi Syariah dan Ekonomi Syariah.

Ushul fiqh sebagai basis epistemologis dalam disiplin ilmu syariah, termasuk ilmu ekonomi dan keuangan Islam sangat urgen dikaji dan dipahami oleh mahasiswa sehingga mereka mampu menganalisis secara ilmiah dan akademis tentang berbagai transaksi ekonomi dan keuangan kontemporer. *Ushul fiqh* sebagai metodologi pengembangan ijtihad ekonomi juga menjadi strategis dalam upaya inovasi produk-produk akad di perbankan syariah yang semakin hari semakin berkembang.

Tuntutan untuk memahami kajian *ushul fiqh* yang dikaitkan dengan aplikasinya dalam konteks pengembangan produk akad di perbankan syariah bagi mahasiswa, meniscayakan hadirnya buku ini sebagai kajian yang sisitematis dan mudah dipahami mereka. Pembahasan dalam buku ini komprehensif, sistematis, dan aplikatif sehingga memudahkan bagi mahasiswa untuk mengaplikasikan teori-teori *ushul fiqh* dalam produk akad di perbankan syariah.

Dalam rangka memenuhi kebutuhan itu, buku ini disusun berdasarkan silabus mata kuliah di Perguruan Tinggi Islam, STAIN, IAIN, dan UIN serta perguruan tinggi lainnya yang mengajarkan mata kuliah

yang sama. Semoga hadirnya buku ini dapat membantu mahasiswa dalam memahami kaidah *ushul fiqh* sebagai bekal dalam menganalisis akad-akad ekonomi dan keuangan syariah kontemporer.

Atas lahirnya karya ini, saya mengucapkan terima kasih kepada para guru saya, orangtua, mertua, dan terkhusus kepada istri tercinta, Helwi Muntazah yang telah memotivasi penulis agar terus berkarya dan berkarya. Doa-doa merekalah yang membuat semangat penulis berkobar. Kepada penerbit yang menerbitkan buku ini saya ucapkan terima kasih yang tak terhingga.

Buku ini, tentu masih belum sempurna, masih banyak kekurangannya. Maka dari itu, masukan dan kritikan sangat dibutuhkan untuk menyempurnakan karya ini. Karya ini, semoga dicatat sebagai amal saleh dan menjadi amal jariyah bagi penulis. Akhirnya, hanya kepada Allah Yang Maha Sempurna saya berserah diri.

Makassar, 03 Desember 2015

Penulis

Daftar Isi

KATA PENGANTAR v

DAFTAR ISI vii

BAB 1 EKONOMI DAN USHUL FIQH: MELACAK URGENSI USHUL DALAM PENGEMBANGAN EKONOMI SYARIAH 1

A. Definisi dan Ruang Lingkup Ushul Fiqh 1
B. Sejarah Kodifikasi Ushul Fiqh 3
C. Urgensi Ushul Fiqh: sebagai Metodologi Ijtihad Ekonomi 7
D. Kedudukan Ushul Fiqh dalam Ekonomi Syariah 9
E. Relevansi Ushul Fiqh dalam Konteks Problematika Kontemporer 11

BAB 2 AL-QUR'AN DAN HADIS SEBAGAI SUMBER IJTIHAD EKONOMI SYARIAH 13

A. Definisi Al-Qur'an dan Karakteristiknya 13
B. Hadis dan Fungsinya Terhadap Al-Qur'an 18
C. Karakteristik Syariat dan Prinsip Ekonomi dalam Al-Qur'an 21
D. Kehujjahan dan Qath'i dan Zanni dalam Al-Qur'an 26
E. Ayat dan Hadis Ekonomi 29

BAB 3 IJMA' DAN PENERAPANNYA DALAM FATWA EKONOMI SYARIAH 41

A. Pengertian dan Dasar Ijma' 41
B. Rukun dan Syarat Ijma' 43
C. Klasifikasi Ijma' Menurut Ushuliyun 45
D. Pandangan Ulama tentang Kehujjahan Ijma' 47
E. Aplikasi Ijma' dalam Masalah Ekonomi dan Perbankan 48

BAB 4 QIYAS DAN APLIKASINYA DALAM EKONOMI DAN KEUANGAN KONTEMPORER 55

A. Istilah dan Dasar Qiyas 55
B. Aspek Historitas dan Otoritas Qiyas 60

C. Unsur-unsur dalam Qiyas 63
D. Klasifikasi Qiyas dari Berbagai Aspeknya 68
E. Aplikasi Qiyas dalam Ekonomi dan Keuangan Kontemporer 70

BAB 5 ISTIHSAN DAN APLIKASINYA DALAM EKONOMI DAN KEUANGAN KONTEMPORER **77**
A. Definisi dan Dasar Istihsan 77
B. Klasifikasi Istihsan sebagai Metode Ijtihad 79
C. Otoritas (Kehujjahan) Istihsan 81
D. Pandangan Fukaha tentang Istihsan 82
E. Aplikasi Istihsan dalam Ekonomi dan Keuangan Syariah 87

BAB 6 ISTISHAB DAN APLIKASINYA DALAM EKONOMI DAN KEUANGAN KONTEMPORER **99**
A. Pengertian dan Rukun Istishab 99
B. Jenis-jenis Istishab 101
C. Pandangan Fukaha tentang Istishab 103
D. Kaidah Fikih tentang Istishab 106
E. Aplikasi Istishab dalam Transaksi Ekonomi dan Keuangan Kontemporer 107

BAB 7 MASLAHAH MURSALAH DALAM EKONOMI DAN KEUANGAN KONTEMPORER **117**
A. Definisi Maslahah Mursalah 117
B. Syarat dan Objek Maslahah Mursalah 119
C. Klasifikasi Maslahah dari Berbagai Aspeknya 120
D. Pandangan Fukaha tentang Maslahah Mursalah 122
E. Otoritas (Kehujjahan) Maslahah Mursalah 125
F. Aplikasi Maslahah Mursalah dalam Ekonomi dan Perbankan 126

BAB 8 SAD ADZ-DZARI'AH DAN APLIKASINYA DALAM EKONOMI DAN PERBANKAN **133**
A. Pengertian Sad adz-Dzari'ah dan Dasar Hukumnya 133
B. Jenis-jenis Dzari'ah 136
C. Pandangan Fukaha tentang Kehujjahan Sad adz-Dzari'ah 139
D. Metode Penentuan Dzari'ah 141
E. Aplikasi Sad Dzari'ah dalam Ekonomi dan Perbankan 142

BAB 9 'URF DAN PENERAPANNYA DALAM EKONOMI SYARIAH **151**
A. Definisi 'Urf dan Dasar Hukumnya 151
B. Klasifikasi 'Urf dalam Berbagai Aspeknya 153

C. Syarat 'Urf sebagai Sumber Hukum 155
D. Kaidah tentang 'Urf dan Kontradiksinya dengan Dalil 156
E. Kedudukan 'Urf dalam Pandangan Fukaha 158
F. Aplikasi 'Urf dalam Ekonomi dan Keuangan 159

BAB 10 MAQASHID SYARI'AH DAN APLIKASINYA DALAM EKONOMI SYARIAH 165

A. Definisi Maqashid Syari'ah 165
B. Sejarah Maqashid Syari'ah 167
C. Klasifikasi dan Tingkatan Maqashid Syari'ah 171
D. Metode Penemuan Maqashid Syari'ah 177
E. Maqashid Muamalat dan Urgensi dalam Ijtihad Ekonomi 185
F. Aplikasi Maqashid Syari'ah dalam Ekonomi Islam 188

BAB 11 IJTIHAD DAN APLIKASINYA DALAM EKONOMI DAN KEUANGAN KONTEMPORER 193

A. Pengertian Ijtihad 193
B. Objek Ijtihad 198
C. Syarat-syarat dan Tingkatan Ijtihad 200
D. Klasifikasi Ijtihad Kontemporer 202
E. Metode Ijtihad dalam Pandangan Ushuliyun 207
F. Inovasi Ijtihad Ekonomi dan Keuangan Kontemporer 209

BAB 12 FATWA DAN DEWAN SYARIAH NASIONAL DALAM INOVASI PRODUK PERBANKAN SYARIAH 215

A. Definisi Fatwa dan Syarat Mufti 215
B. Dasar Pensyariatan Fatwa 218
C. Kedudukan MUI-DSN sebagai Lembaga Fatwa Ekonomi Syariah 219
D. Metode Fatwa MUI-DSN 222
E. Produk Fatwa Ekonomi Dewan Syariah Nasional 225

DAFTAR PUSTAKA 231
TENTANG PENULIS 239

PONDOK PESANTREN
SALAFIYAH SYAFI'IYAH SUKOREJO

SUMBEREJO – BANYUPUTIH – SITUBONDO – JAWA TIMUR

www.sukorejo.com

1

Ekonomi dan Ushul Fiqh: Melacak Urgensi Ushul dalam Pengembangan Ekonomi Syariah

A. DEFINISI DAN RUANG LINGKUP USHUL FIQH

Dalam berbagai literatur, term *ushul fiqh* terdiri dari dua buah kata dalam bahasa Arab yang masing-masing mempunyai pengertian yang luas, yaitu kata *ushul* dan *fikih*. Kata *ushul* merupakan bentuk jamak dari kata *ashl* yang mengandung arti landasan sesuatu. Sementara secara terminologis, kata *ashl* mempunyai beberapa pengertian, yaitu:[1]

1. *Al-Dalil*, yaitu landasan hukum, seperti ungkapan *ushuliyyun*: *ashl* dari wajibnya shalat adalah firman Allah dan Sunnah Rasul. Maksudnya, yang menjadi dalil kewajiban shalat adalah ayat Al-Qur'an dan Sunnah.
2. *Al-Qa'idah*, yaitu dasar atau fondasi, seperti sabda Rasulullah SAW yang artinya: *"Islam itu didirikan atas lima ushul (dasar atau fondasi)."*
3. *Al-Rajih*, yaitu pendapa terkuat, seperti ungkapan *ushuliyyun*: *"Yang kuat dari kandungan suatu ungkapan adalah arti hakikatnya."* Maksudnya, setiap perkataan yang didengar atau dibaca, yang menjadi patokan adalah makna hakikat dari perkataan itu.
4. *Al-Far'u* atau cabang, yaitu seperti ungkapan *ushuliyyun*: *Anak adalah cabang dari ayah."*
5. *Al-Mustashab*, yaitu memberlakukan hukum yang ada seperti semula, selama tidak ada dalil yang mengubahnya.

Berdasarkan arti terminologi di atas, dapat dikatakan bahwa term *ashl* sangat luas maknanya. Akan tetapi, dalam konteks pembahasan disiplin

[1] Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustashfa fi 'ilmi al-Ushul*, Vol. I (Beriut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), h.5.

suatu ilmu yang membahas tentang metodologi ijtihad (*al-ushul*) maka yang dimaksud *ashl* di atas dalil-dalil yang menjadi landasan hukum.

Adapun kata *"al-fiqh"* secara etimologis secara etimologi bermakna pemahaman mendalam yang membutuhkan pengerahan potensial akal.[2] Menurut terminologis, fikih adalah Ilmu tentang hukum *syara'* yang praktis yang diambil dari dalil-dalil yang terperinci.[3] Dalam tradisi mazhab Syafi'iyah dan jumhur ulama lainnya terjadi perbedaan dalam mendefinisikan *ushul fiqh*.

Definisi Mazhab Syafi'iyah:

- Ilmu yang membahas tentang dalil-dalil fikih secara global, metode istinbat dan persyaratan mujtahid.

Definisi jumhur ulama (Hanafi, Maliki, dan Hambali):

- Ilmu tentang kaidah-kaidah yang membahas tentang metode istinbat hukum dari dalil-dalil yang terperinci atau disebut juga dengan ilmu kaidah-kaidah fikih.[4]

Definisi menurut ulama kontemporer:

- Menurut Muhammad Abu Zahrah: *ushul fiqh* adalah ilmu untuk menemukan kaidah-kaidah yang menghasilkan istinbat fikih.[5]
- Menurut Iyad Ibn Nami al-Sulami: *ushul fiqh* adalah sekumpulan metode fikih yang bersifat global, cara mengelurakan hukum fikih, dan keadaan orang yang mengeluarkan hukum fikih.[6]

Berdasarkan beberapa definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa *ushul fiqh* berarti suatu disiplin ilmu yang membahas tentang metode atau cara menggali hukum-hukum praktis yang bersumber dari dalil-dalil Al-Qur'an dan Hadis yang bersifat terperinci. Dengan demikian, *ushul fiqh* mendeskripsikan objek kajian para *ushuliyyun* yang meliputi; dalil-dalil yang bersifat *ijmali* (global), seperti, kehujahan *ijma'* dan *qiyas*. Kajian *ushul fiqh* juga membahas bagaimana cara mengistinbatkan hukum dari dalil-dalil, seperti kaidah mendahulukan *naṣ* dari *zhahir*. Dalam *ushul fiqh* dibahas pula syarat-syarat orang yang menggali hukum dari dalil. Selain itu, dalam pembahasan *ushul fiqh* juga dibahas syarat-

[2] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqih* (Jakarta: Logos, 1996), h. 2.

[3] Al-Allāmah al-Bannani, *Hasyiah al-Bannoni 'ala Syarh al-Mahalli 'ala Matn Jami' al-Jawami'* Jilid I, (Beirut: Dār Al Fikr,1982 M), h. 25.

[4] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Fiqh al-Islami,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), h. 23-24.

[5] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh* (Saudi Arabia: Dar al-Fikr al-Arabi, T.Th.), h. 6.

[6] Iyad Ibn Nami al-Sulami, *Ushul al-Fiqh al-lazi la Yasau al-Faqih Jahluhu,* (Riyad: Dar al-Kitab, T.Th.), h. 11.

syarat mujtahid dan persoalan yang berkaitan dengan masalah taklid.

Adapun ruang lingkup disiplin ilmu *ushul fiqh* menurut Muhammad Abu Zahrah adalah mengenai metodologi penetapan hukum-hukum fikih. Fikih dan *ushul fiqh* sama-sama membahas dalil-dalil *syar'i* akan tetapi tinjauannya berbeda. Fikih lebih kepada hukum-hukum yang bersifat cabang yang berhubungan dengan perbuatan manusia, sedangkan *ushul fiqh* lebih pada metode penetapan hukum, klasifikasi argumentasi serta analisis terhadap situasi dan kondisi yang melatarbelakangi dalil-dalil tersebut.[7]

Menurut Satria Efendi, objek kajian *ushul fiqh* terfokus pada empat kajian: *pertama*, pembahasan tentang hukum *syara'* dan yang berhubungan dengannya, seperti hakim, mahkum fih, dan mahkum 'alaih. *Kedua*, pembahasan tentang sumber-sumber dan dalil-dalil hukum. *Ketiga*, pembahasan tentang cara mengistinbatkan hukum dari sumber-sumber dan dalil-dalil itu. *Keempat*, pembahasan tentang ijtihad dan taklid. Dalam hal ini, Abdurrahman Dahlan menguraikan secara terperinci sebagai berikut:

1. Sumber dan dalil hukum. Objek kajian *ushul fiqh* tidak hanya berbicara tentang Al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber primer hukum Islam, melainkan juga membahas dalil-dalil lain seperti, *ijma', qiyas, istihsan, istislah, istishab, 'urf* dan sebagainya.
2. Kaidah-kaidah dan cara menerapkan kaidah-kaidah tersebut pada sumber dan dalil hukum.
3. Mujtahid dan ijtihad. *Ushul fiqh* juga mengulas tentang siapa yang berkapasitas merumuskan hukum (mujtahid) dan bagaimana metode dalam merumuskannya (ijtihad).
4. Hukum-hukum *syara'*. Hasil akhir dari kajian *ushul fiqh* adalah hukum-hukum *syara'* yang dihasilkannya. Akan tetapi berkaitan dengan hukum ini, *ushul fiqh* mengulas juga tentang *hakim* (yang berhak menetapkan hukum), *mahkum fih* (macam hukum taklif), dan *mahkum 'alaih* (mukalaf dan persyaratannya).[8]

B. SEJARAH KODIFIKASI USHUL FIQH

Secara historis, *ushul fiqh* bersamaan lahirnya dengan ilmu fikih. Meskipun dalam penyusunan dan kodifikasi ilmu fikih dilakukan le-

[7] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Saudi Arabia: Dar al-Fikr al-Arabi, T.Th.), h. 8.

[8] Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Amzah, 2010), h. 17.

bih dahulu dari *ushul fiqh*. Padahal, sejatinya keberadaan fikih harus didahului oleh *ushul fiqh* karena *ushul fiqh* merupakan ketentuan atau kaidah yang harus digunakan oleh para mujtahid dalam merumuskan dan menghasilkan fikih.

Musthafa Said al-Khin memberikan argumentasi bahwa *ushul fiqh* ada sebelum fikih. Alasannya adalah bahwa *ushul fiqh* merupakan pondasi, sedangkan fikih merupakan bangunan yang didirikan di atas pondasi. Karena itulah, sudah tentu *ushul fiqh* ada mendahului fikih.[9] Kesimpulannya, tentu harus ada *ushul fiqh* sebelum adanya fikih.

Jawaban demikian benar apabila *ushul fiqh* dilihat sebagai metode pengambilan hukum secara umum, bukan suatu bidang ilmu yang khas dan independen. Ketika seorang sahabat, misalnya dihadapkan terhadap persoalan hukum, lalu ia mencari ayat Al-Qur'an atau mencari jawaban dari Rasulullah SAW, maka hal itu bisa dipandang sebagai metode memecahkan hukum. Ia sudah punya gagasan bahwa untuk memecahkan hukum harus dicari dari Al-Qur'an atau bertanya kepada Rasulullah SAW Akan tetapi, cara pemecahan demikian belum bisa dikatakan sebagai suatu bidang ilmu. Pemecahan demikian adalah *prototipe* (bentuk dasar) *ushul fiqh*, yang masih perlu pengembangan lebih lanjut untuk disebut sebagai ilmu *ushul fiqh*.

Prototipe *ushul fiqh* demikian tentu telah ditemukan pada masa hidup Rasulullah SAW sendiri. Rasulullah SAW dan para sahabat berijtihad dalam persoalan-persoalan yang tidak ada pemecahan wahyunya. Ijtihad tersebut masih dilakukan sahabat dalam bentuk sederhana, tanpa persyaratan rumit seperti yang dirumuskan para ulama era selanjutnya.

Faktanya, perumusan dan penyusunan disiplin ilmu *ushul fiqh* datang belakangan dibandingkan dengan penyusunan fikih. Namun sekali lagi secara praktis, *ushul fiqh* sebenarnya telah diaplikasikan dalam menghasilkan hukum Islam (fikih). Ada juga beberapa alasan yang dikemukakan oleh Muhammad Abu Zahrah, bahwa *ushul fiqh* dalam praktiknya telah lahir bersamaan dengan munculnya fikih. Menurutnya, secara metodologis, fikih tidak mungkin ada tanpa adanya metode istinbat, dan metode istinbat itulah yang merupakan inti dari kajian *ushul fiqh* itu sendiri. Dari sini, para fukaha dalam melakukan ijtihad, secara praktis telah menggunakan kaidah-kaidah *ushul fiqh* meskipun secara sistematis belum dirumuskan dalam satu disiplin

[9] Muhammad Sa'id al-Khin, *Atsar al-Ikhtilaf fi al-Qawaid al-Ushuliyyah fi Ikhtialaf al-Fukaha*, (Beirut: Muassassah al-Risalah, 1994), h. 122-123.

ilmu keislaman.[10]

Pada penghujung abad ke-2 dan awal abad ke-3, Imam Muhammad bin Idris al-Syafi'i (150 H-204 H) tampil berperan dalam meramu, mensistematisasi, dan membukukan *ushul fiqh*.[11] Imam Syafi'i banyak mengetahui tentang metodologi istinbat para imam mujtahid sebelumnya, seperti Imam Abu Hanifah, Imam Malik, dan metode istinbat para sahabat, serta mengetahui di mana kelemahan dan keunggulannya.

Imam Syafi'i menyusun sebuah buku yang diberinya judul *al-Kitab* dan kemudian dikenal dengan sebutan *al-Risalah* yang berarti sepucuk surat. Dikenal demikian karena buku itu pada mulanya merupakan lembaran-lembaran surat yang dikirimkan kepada Abdurrahman al-Mahdi (w. 198 H), seorang pembesar dan ahli Hadis ketika itu. Munculnya buku *al-Risalah* merupakan fase awal dari perkembangan *ushul fiqh* sebagai satu disiplin ilmu.

Kandungan kitab *al-Risalah* ini pada masa sesudah Imam Syafi'i menjadi bahan pembahasan para ulama *ushul fiqh* secara luas. Pembahasan mereka ada yang berbentuk men-*syarh* (menjelaskan) secara luas apa yang dikemukakan oleh Imam Syafi'i dalam kitabnya itu, tanpa mengubah atau mengurangi dari isi kitabnya itu. Juga ada yang melakukan pembahasan bersifat analisis terhadap pendapat dan teori Imam Syafi'i, dengan mengemukakan aspek-aspek kekuatan dan kelemahan teori imam Syafi'i, dan terkadang mengemukakan pendapat yang bertentangan dengan imam Syafi'i. Misalnya, ulama *ushul fiqh* dari kalangan Hanafi yang mengakui teori-teori Imam Syafi'i akan tetapi mereka menambahkan metode atau teori lainnya, yaitu *istihsan* dan '*urf* dalam meng*istinbat*kan hukum. Di samping itu, ulama *ushul fiqh* Malikiyyah juga melakukan hal yang sama, yaitu; *Ijma' Ahlul Madinah* (kesepakatan penduduk madinah).[12]

Periodesasi perkembangan *ushul fiqh* dapat dipetakan secara garis

[10] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Saudi Arabia: Dar al-Fikr al-Arabi, T.Th.), h. 11.

[11] Konon, orang pertama yang menghimpun kaidah-kaidah yang berserakan itu, ialah Imam Abu Yusuf, seorang pengikut setia imam Abu Hanifah. Hal ini, dikatakan oleh Ibnu Nadim dalam kitabnya yang bernama *Al Fahrasat*. Namun sangat disayangkan catatan-catatan tersebut tidak sampai ke tangan kita. Oleh ahli *ushul fiqh* dianggap yang pertama mengumpulkan dan menyusun ilmu ini adalah Imam Syafi'i dalam kitabnya yang bernama *Ar-Risalah*. Dan setelah itu, muncullah para penulis lain yang melengkapi dan menyempurnakannya seperti Imam Ghazali dalam kitabnya yang bernama *Al-Mustasyfa*, Al-Amidi dalam kitabnya yang bernama *Al-Minhaj* yang disyaratkan oleh Asnawi. Lihat, Karim A. Syafi'i, *Fiqh-Ushul Fiqh*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 1997), h. 46.

[12] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos, 1996), h. 10.

besarnya, dapat dibagi dalam tiga tahap, yaitu: tahap awal (abad 3 H); tahap perkembangan (abad 4 H), dan tahap penyempurnaan (abad 5 H) sebagai berikut: *Pertama,* pada abad 3 H, di bawah Abbasiyah wilayah Islam semakin meluas ke bagian Timur. Pada masa ini terjadi suatu kebangkitan ilmiah di kalangan Islam, dimulai sejak masa pemerintahan Harun Ar-Rasyid. Pemikiran pada masa ini ditandai dengan timbulnya semangat penerjemahan di kalangan ilmuan Muslim. Salah satu hasil dari kebangkitan berpikir dan semangat keilmuan Islam ketika itu adalah berkembangnya bidang fikih, yang pada gilirannya mendorong untuk disusunnya metode berpikir fikih yang disebut *ushul fiqh*. Pada abad 3 ini telah tersusun pula sejumlah kitab *ushul fiqh* Ar-Risalah dan kitab *ushul fiqh* lainnya.[13]

Kedua, pada tahap berikutnya, yakni tahap pengembangan ini ada beberapa ciri khas dalam perkembangan ilmu *ushul fiqh*. Yaitu munculnya kitab-kitab *ushul fiqh* yang membahas *ushul fiqh* secara utuh dan tidak sebagian-sebagian seperti yang terjadi pada masa sebelumnya. Selain itu, materi berpikir dan materi penulisan dalam kitab-kitab itu berbeda dengan kitab-kitab yang ada sebelumnya dan menunjukkan bentuk yang lebih sempurna. Pada abad ini pula mulai tampak adanya pengaruh pemikiran yang bercorak filsafat, khususnya metode berpikir menurut ilmu *mantiq* dalam ilmu *ushul fiqh*.

Ketiga, pada abad penyempurnaan *ushul fiqh* ini terjadi ketika politik di Bagdad sedang tidak stabil, tetapi justru memberi arti bagi perkembangan peradaban dunia Islam. Salah satu dampak dari perkembangan itu ialah kemajuan di bidang *ushul fiqh* yang menyebabkan sebagian ulama memberikan perhatian khusus untuk mendalaminya; Al-Baqilani, Al-Qahdhi Abd. Al-Jabr, Abd. al-Wahab al-Baghdadi, dan lain-lain. Mereka itulah pelopor keilmuan Islam di zaman itu. Para pengkaji ilmu keislaman di kemudian hari mengikuti metode dan jejak mereka, untuk mewujudkan aktivitas ilmiah dalam bidang ilmu *ushul fiqh* yang tidak ada bandingannya dalam penulisan dan pengkajian Islam. Kitab-kitab *ushul fiqh* pada zaman ini, di samping mencerminkan adanya kitab *ushul fiqh* bagi masing-masih mazhabnya, juga menunjukkan adanya dua aliran *ushul fiqh*, yakni aliran Hanafiah atau yang dikenal sebagai aliran Fukaha dan aliran Mutakalimin.

Dalam sejarah perkembangan ilmu *ushul fiqh* pada abad ke-5 dan

[13] Mardani, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Rajawali Press, 2013), h. 14.

ke-6 H. ini merupakan periode penulisan kitab *ushul fiqh* terpesat, yang di antaranya terdapat kitab-kitab yang menjadi kitab standar dalam pengkajian ilmu *ushul fiqh* selanjutnya. Kitab-kitab *ushul fiqh* yang paling penting, antara lain: *al-Mughni fi al-Ahwab al-'Adl wa at-Tawhid,* ditulis oleh al-Qadi Abd. al-Jabbar dan *al-Mu' amad fi al-Ushul Fiqh,* ditulis oleh Abu al-Husain al-Bashri.

Pada era selanjutnya, muncul karya monumental al-Syatibi yang membahas *maqashid syari'ah* dengan secara sistematis melalui *"al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah"*. Elaborasi pengembangan *maqashid* juga dilanjutkan oleh Muhammad Thahir Ibn Asyur dalam karyanya *"Maqashid al-Syariah al-Islamiyah"*. Melalui karya ini, Ibn Asyur dikenal sebagai penggagas *maqashid syari'ah* sebagai disiplin ilmu yang independen.

Di era kontemporer, muncul Ahmad al-Raisuni yang berhasil meletakkan pondasi pemikiran al-Syatibi secara sistematis dalam karyanya *"Nazariyat al-Maqashid Inda Imam al-Syatibi"*. Karya disertasinya ini mendapat banyak apresiasi banyak kalangan yang mengkaji *ushul fiqh*. Kajian *maqashid* juga dikembangkan oleh Jasser Auda melalui karyanya *"Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law A System Approach."* Selain itu, Muhammad Sai'd Ramadhan al-Buthi juga menulis buku tentang maslahat yang berjudul *"Dhawabit al-Maslahah fi al-Syariah al-Islamiyah"* dan masih banyak karya lainnya.

C. URGENSI USHUL FIQH: SEBAGAI METODOLOGI IJTIHAD EKONOMI

Mayoritas ulama klasik dan kontemporer berpendapat bahwa *ushul fiqh* menduduki posisi yang sangat penting dalam ilmu-ilmu syariah. Bahkan, ilmu *ushul fiqh* sering disebut sebagai induk dari ilmu syariah. Ilmu *ushul fiqh* memberikan pemahaman tentang metodologi istinbat (penetapan hukum Islam) para ulama dalam merumuskan dan menetapkan suatu masalah hukum Islam, karena itu *ushul fiqh* adalah metodologi yurisprudensi Islam, yaitu metodologi ilmu hukum Islam yang menghasilkan produk-produk hukum Islam, menghasilkan fikih muamalah, fatwa-fatwa, dan regulasi.

Dalam pengembangan hukum Islam, *ushul fiqh* mutlak diperlukan. Imam Al-Ghazali mengatakan, bahwa ilmu *ushul fiqh* merupakan satu di antara tiga ilmu yang harus dikuasai setiap ulama mujtahid, dua lainnya adalah Hadis dan bahasa Arab.[14] Imam al-Syatibi (w. 790 H), dalam

[14] Lihat, Al-Ghazali, *al-Mustasfa fi Ilm al-Ushul,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, T.Th).

Al-Muwafaqat, mengatakan, mempelajari ilmu *ushul fiqh* merupakan sesuatu yang *dharuri* (sangat penting dan mutlak diperlukan), karena melalui disiplin inilah dapat diketahui kandungan dan maksud setiap dalil *syara'* (Al-Qur'an dan Hadis) sekaligus bagaimana menerapkan dalil-dalil syariah itu di lapangan.

Oleh karena itu, tidak heran bila al-Amidi dalam kitabnya *Al-Ihkam fi Ushulil Ahkam* mengatakan bahwa orang yang tidak menguasai ilmu *ushul fiqh*, maka diragukan ilmunya, karena tidak ada cara untuk mengetahui hukum Allah (syariah) kecuali dengan ilmu *ushul fiqh*." Senada dengan itu, Prof. Dr. *Salam* Madkur (Mesir), mengutip pendapat Al-Razy yang mengatakan bahwa ilmu *ushul fiqh* adalah ilmu yang paling penting yang mesti dimiliki setiap ulama mujtahid.

Begitu penting dan strategisnya penguasaan ilmu *ushul fiqh*, maka para ahli *ushul fiqh* mengatakan bahwa untuk menjadi seorang *faqih* (ahli fikih) tidak diharuskan membaca seluruh kitab-kitab fikih yang begitu melimpah dari semua mazhab secara luas dan detail, tetapi cukup memiliki kemampuan dan kompetensi ilmu *ushul fiqh*, yaitu kemampuan istinbat dalam mengeluarkan kesimpulan hukum dari teks-teks dalil melalui penelitian dan metode tertentu yang dibenarkan syariat, baik *ijtihad istinbathy* maupun *ijtihad tathbiqy, ijtihad intiqa'iy* maupun *ijtihad insya'iy*. Metodologi istinbat tersebut disebut *ushul fiqh*. Demikianlah pentingnya ilmu *ushul fiqh* bagi pengembangan hukum Islam.[15]

Para ulama ekonomi syariah merupakan bagian dari ulama mujtahid, karena ulama ekonom syariah harus berijtihad memecahkan berbagai persoalan ekonomi, menjawab pertanyaan-pertanyaan boleh tidaknya berbagai transaksi bisnis modern, halal haramnya bentuk bisnis tertentu, memberikan solusi pemikiran ekonomi, memikirkan akad-akad yang relevan bagi lembaga keuangan syariah. Memberikan fatwa ekonomi syariah, jika diminta oleh masyarakat ekonomi syariah. Untuk mengatasi semua itu, seorang ahli syariah atau dewan syariah harus menguasai ilmu *ushul fiqh* secara mendalam, karena ilmu ini diperlukan untuk berijtihad.

Dari sini, *ushul fiqh* memberikan dalil-dalil hukum ekonomi syariah dan argumentasinya mengenai suatu kebijakan, produk, sistem, dan mekanisme perbankan syariah. *Ushul fiqh* yang berwawasan *maqashid syari'ah* memberikan perspektif filosofis dan pemikiran rasional tentang

[15] Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Berbagai Penyimpangannya*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), h. 14.

akad-akad pada setiap produk perbankan syariah. Ilmu *ushul fiqh* dapat dikatakan sebagai disiplin ilmu hukum Islam yang sering disebut juga sebagai *The Principle of Islamic Jurisprudence*. Hal ini dikarenakan *ushul fiqh* bermuatan prinsip-prinsip yurisprudensi Islam (ilmu hukum Islam). *Ushul fiqh* berisi teori-teori hukum Islam, kaidah-kaidah perumusan tentang ekonomi keuangan syariah.

Fatwa-fatwa fikih muamalah keuangan dan seluruh ketentuan ekonomi Islam di bidang makro dan mikro pastilah menggunakan metodologi ilmu *ushul fiqh*. Apabila fikih muamalah dan semua peraturan hukum Islam adalah produk ijtihad, maka *ushul fiqh* adalah metodologi berijtihad untuk menghasilkan produk-produk fikih, fatwa, dan segala bentuk regulasi, karena itulah regulator, pembuat peraturan, dan undang-undang seharusnya memahami dengan baik ilmu *ushul fiqh*, karena *ushul fiqh* adalah metodologi ijtihad untuk menghasilkan produk fikih muamalah, fatwa, regulasi, dan undang-undang.

Selain itu, *ushul fiqh* juga adalah disiplin ilmu syariah yang memberikan landasan dan kerangka epistimologi ilmu ekonomi Islam, sehingga, kajian epestimologi ekonomi syariah tidak bisa melepaskan diri dari disiplin ilmu *ushul fiqh*. Profesor Masudul Alam Choudhuriy telah membahas epistemologi ekonomi Islam dengan menjadikan *ushul fiqh* sebagai acuan, kerangka dan teorinya sekaligus.

D. KEDUDUKAN USHUL FIQH DALAM EKONOMI SYARIAH

Pengembangan yang digunakan dalam metodologi ilmu ekonomi syariah berbeda dengan pengembangan yang digunakan dengan metodologi ilmu ekonomi nonsyariah. Pengembangan yang digunakan metodologi ekonomi konvensional berdasarkan pada gejala-gejala ekonomi yang muncul dan bagaimana pengamatan yang telah dilakukan oleh para ahli ekonomi. Dalam Islam, metodologi dikembangkan dari ajaran-ajaran Islam yang bersumber dari Al-Qur'an, Sunnah, dan ijtihad.[16]

Sebagai salah satu disiplin ilmu syariah, *ushul fiqh* mencangkup kajian tentang sumber-sumber hukum dan metodologi pengembangannya. Akan tetapi, di luar paradigma spesifiknya ini, dapat dikatakan bahwa *ushul fiqh* memberikan pedoman dalam pengkajian dan pema-

[16] Masyhudi Muqorobin, *Methodologyof Economics Comparative Study Between Islam and Conventional Perspective*, h. 11.

haman yang benar pada hampir semua cabang kajian Islam, termasuk pada disiplin ilmu ekonomi.

Para ulama sepakat bahwa fikih bermacam-macam cabangnya, misalnya, fikih ibadah, fikih munakahat (perkawinan), fikih muamalat, fikih siyasah (politik), fikih *iqtishadiyat* (hukum ekonomi), fikih daulah (hukum tata negara) dan lainnya. Seluruhnya itu dilahirkan melalui penalaran *ushul fiqh*. Walaupun fikih berhubungan dengan hukum-hukum Islam yang bersifat praktis, tetapi teori-teorinya dapat diterapkan dan dikembangkan dalam masalah ekonomi sebagai bagian dari kajian fikih muamalat. Lebih dari itu, sejatinya dalam Al-Qur'an dan Hadis Nabi sudah memberikan norma-norma dalam pengembangan hukum Islam yang dibutuhkan umat termasuk dalam masalah ekonomi ini.[17]

Para ekonom Muslim beranggapan bahwa nilai-nilai Islam sudah mulai mewarnai penerapan ilmu ekonomi di era modern. Akan tetapi, hal ini diperlukan adanya elaborasi metodologi ekonomi yang tepat. Kemudian metodologi ini dikembangkan dalam ilmu *ushul fiqh* dan mengaitkannya dengan ilmu ekonomi konvensional seperti halnya pada beberapa disiplin ilmu yang lain.

Penerapan *ushul fiqh* dalam metodologi ekonomi Islam dapat menggunakan beberapa metode, seperti *qiyas* (analogi), *istishan, sadd al-zaria'h,* dan *maslahah mursalah* atau *istishlah*. Walaupun *ushuliy-yun* mempunyai beragam pandangan dalam menyikapinya. Misalnya, Mazhab Syafi'iyah menjadikan *qiyas* dijadikan sebagai sumber hukum Islam yang keempat. Mazhab Hambaliyah mempunyai pendapat lain. Mereka mengatakan bahwa menetapkan hukum berdasarkan Hadis *mursal* itu lebih baik daripada menggunakan *qiyas*. Adapun kelompok yang menjadikan *qiyas* sebagai dasar penetapan hukum Islam adalah bahwa salah satu ciri ajaran Islam adalah menghilangkan kesukaran (*daf'u al-harj*). Jika *qiyas* tidak dianggap sebagai salah satu landasan penetapan hukum, maka berlakunya hukum Islam dalam wilayah sangat terbatas dan menyebabkan kesulitan bagi pemeluknya.

Qiyas dalam literatur *ushul fiqh* dibagi menjadi dua macam, yaitu *qiyas jali* dan *qiyas khafi*. Jika *qiyas jali* tidak mampu menyelesaikan permasalahan yang ada, maka penyelesaiannya dapat menggunakan *qiyas khafi*.[18] Tujuannya adalah untuk memberi kemudahan kepada

[17] Masyhudi Muqorobin, *Methodologyof Economics Comparative Study Between Islam and Conventional Perspective*, h. 15.

[18] Mustofa al-Shalabi, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dār al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1990),

umat Islam dan menegakkan kemaslahatan dan keadilan. Sungguhpun demikian, jika semua metode-metode hukum di atas belum dapat menyelesaikan permasalahan ekonomi dan keuangan, maka dapat menggunakan metode *maslahah mursalah* atau *istishlah* yang populerkan penggunaan oleh Imam al-Syatibi dari mazhab Malikiyah. Metode ini juga digunakan oleh sebagian ulama mazhab Syafi'iyah seperti Imam al-Taufail, al-Ghazali, dan al-Amidi. Penerapan metode *istislah* dalam ekonomi Islam, seperti penerapan teori kepuasan masyarakat dalam ekonomi konvensional.

Para pemikir Muslim, seperti Ibnu Sina, Ibnu Khaldun, Imam Ghazali, Imam Abu Hanifah berserta kedua muridnya yaitu Imam Abu Yusuf dan Imam Syaibani, Imam Malik, Ibn Taymiyyah dan nama-nama lain yang jumlahnya tidak terhitung telah memformulasikan berbagai perangkat dalam mekanisme ekonomi yang banyak dipakai ilmu ekonomi konvensional saat ini.[19]

Dengan demikian, kedudukan *ushul fiqh* dalam ekonomi syariah telah menawarkan seperangkat epistemologi dalam memberikan inovasi dalam berijtihad, khususnya dalam menawarkan produk-produk akad yang berbasis syariah. *Ushul fiqh* sebagai pijakan epistemologi ijtihad hukum ekonomi syariah menempati posisi yang sangat signifikan dalam merespons tantangan globalisasi dan pengembangan keilmuan yang berbasis syariah.

E. RELEVANSI USHUL FIQH DALAM KONTEKS PROBLEMATIKA KONTEMPORER

Hubungan *ushul fiqh* dengan masalah-masalah kontemporer adalah sebagai berikut:[20] *Pertama, ushul fiqh* sebagai model percontohan untuk melakukan riset ilmiah. Seseorang yang ingin memproduksi suatu hukum syariah, diharuskan terlebih dahulu menentukan referensi yang ingin digunakannya. Kemudian mengolah referensi tersebut sesuai dengan standar ilmiah yang telah ditentukan oleh para ulama. Hal itu untuk memastikan bahwa produk hukum yang dihasilkan tidak akan melenceng dari koridor syariah. Begitu juga seorang yang ingin melaku-

h. 272-275.

[19] Dalam hal ini, Imam Abu Yusuf dengan karya monumentalnya dalam hal perpajakan, *Kitab al-Kharaj*, yang disusun atas permintaan Khalifah Harun al-Rasyid untuk menangani masalah administrasi perpajakan.

[20] Lebih detail lihat di ahmadzain.com.

kan riset ilmiah, diharuskan untuk menentukan dahulu referensi yang ingin digunakannya, dan objek yang ingin diteliti, dan apakah sumber dan objek tersebut valid atau tidak? Setelah itu, ia harus mengolahnya secara ilmiah dan jujur sesuai dengan standar yang telah ditetapkan, sehingga hasil dari penelitian itu bisa dipastikan tidak melenceng dari koridor ilmiah.

Kedua, ushul fiqh sebagai model percontohan untuk melakukan dialog yang sistimatis dan bermutu. Hal ini dapat dilihat di dalam pembahasan *qiyas* dan etika dialog yang tersusun di dalamnya dengan rapi. Dalam etika dialog tersebut, tidak sembarang orang bisa mengeluarkan produksi hukum kecuali harus tunduk dengan teori-teori yang telah ditetapkan di dalam *qiyas*.

Ketiga, relasi antara *ushul fiqh* dan masalah sosial. *Ushul fiqh* adalah ilmu yang menyatu dengan masyarakat, berbaur dengan segala problematikanya, bahkan menawarkan ribuan, atau mungkin jutaan solusi yang sangat strategis dan relevan. Bagaimana tidak? lihat di dalam bab dalil–dalil yang masih diperdebatkan di sana ditemui dalil *"Al 'Urf"* (adat istiadat atau kebiasaan) di dalam suatu masyarakat. *ushul fiqh* adalah ilmu yang menghargai karya dan budaya masyarakat selama masih dalam koridor syariah.

Keempat, relasi *ushul fiqh* dan kemaslahatan umat. *Maslahah Mursalah* adalah salah satu pembahasan dalam *ushul fiqh* yang membahas hal-hal yang berhubungan dengan kemaslahatan kehidupan manusia. Tidak berlebihan, kalau dikatakan bahwa tidak ada satu pun fenomena kehidupan manusia yang lepas dari kontrol *ushul fiqh. Kelima, ushul fiqh* dan pandangan masa depan. Hal lain yang menarik dalam ilmu *ushul fiqh* adalah kemampuannya untuk memprediksi tentang masa depan, atau memperkirakan hal-hal yang akan terjadi, mempersiapkan sesuatu sebelum terjadi. Selanjutnya, *ushul fiqh* menentukan hukum preventif untuk jaga-jaga sebelum datangnya bencana dengan cara menutup semua jalan yang menuju kerusakan. Proses semacam ini di dalam ilmu *ushul fiqh* terkenal dengan sebutan *Sadd al-Dzarai*. Suatu proses pengambilan hukum yang menekankan pandangan ke depan. *Keenam, ushul fiqh* dan penghargaan terhadap ilmu dan ulama. Para ulama, khususnya para fukaha, yaitu para cendikia Muslim yang *concern* dalam proses pengambilan hukum telah dihargai dengan penghargaan yang setinggi-tingginya.

2

Al-Qur'an dan Hadis sebagai Sumber Ijtihad Ekonomi Syariah

A. DEFINISI AL-QUR'AN DAN KARAKTERISTIKNYA

Istilah Al-Qur'an berasal dari kata kerja *qara'a* yang berarti telah membaca. Kata kerja ini berubah menjadi kata benda *qur'an*, yang secara harfiah berarti bacaan atau sesuatu yang harus dibaca atau dipelajari. Makna perkataan itu sangat erat hubungannya dengan arti ayat Al-Qur'an yang pertama diturunkan di Gua Hira yang diawali dengan perkataan *iqra'*. Berarti *bacalah!* Membaca adalah salah satu usaha untuk menambah ilmu pengetahuan yang sangat penting bagi hidup dan kehidupan manusia. Mengingat ilmu pengetahuan itu dapat diperoleh dan dikembangkan melalui salah satunya dengan membaca dalam arti kata seluas-seluasnya.

Secara etimologis, Al-Qur'an berasal dari bahasa Arab yang berarti "bacaan" atau "sesuatu yang dibaca berulang-ulang". Kata Al-Qur'an adalah bentuk kata benda (*masdar*) dari kata kerja *qara'a* yang artinya membaca.[1] Pemakaian kata ini dapat juga ditemukan seperti dalam firman Allah SWT:

> *Janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk (membaca) Al-Qur'an karena hendak cepat-cepat (menguasai)-nya. Sesungguhnya atas tanggungan kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacakannya, maka ikutilah bacaannya itu. Kemudian, sesungguhnya atas tanggungan kamilah penjelasannya.* (QS. *al-Qiyâmah* [75]: 16-19)

Sementara secara terminologis Al-Qur'an adalah firman Allah

[1] Muhammad bin Mukrim Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dâr Shadr, T.Th.), Juz XIII, h. 333.

SWT yang merupakan mukjizat yang diturunkan kepada Rasulullah Muhammad SAW dengan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar, ditulis di dalam *mushhaf*, serta diriwayatkan dengan *mutawâtir*, di mana membacanya termasuk ibadah, diawali dari surat *al-Fâtihah* dan diakhiri dengan surah *al-Naâs*.[2]

Dari penjelasan pengertian Al-Qur'an di atas, maka dapat diketahui karakteristik yang terdapat dalam Al-Qur'an:[3]

- Al-Qur'an merupakan *kalam* Allah SWT baik secara lafaz dan maknanya dan bukan *kalam* makhluk. Dan Al-Qur'an merupakan mukjizat yang diberikan kepada Rasulullah SAW.
- Al-Qur'an merupakan firman Allah SWT yang diturunkan kepada Rasulullah SAW dan beliau berkewajiban menyampaikannya ke seluruh umat manusia. Seperti dalam firman Allah SWT: *"Sesungguhnya Kami menurunkan kepadamu al-Kitab (Al-Qur'an) untuk manusia dengan membawa kebenaran, siapa yang mendapat petunjuk maka (petunjuk itu) untuk dirinya sendiri"*. (QS. *az-Zumar* [39]: 41).
- Al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar. Seperti dalam firman Allah SWT: *"Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al-Qur'an dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya."* (QS. *Yusuf* [12]: 2). Akan tetapi, berbeda dengan kitab Allah yang diturunkan kepada para Rasulullah sebelum Rasulullah SAW yang menggunakan bahasa kaumnya sebagai bahasa pengantar kitab. Dengan demikian, agar dapat memahami bahasa Al-Qur'an dengan baik dan benar maka diharuskan untuk mempelajari bahasa Arab bagi orang yang bukan dari bangsa arab.
- Al-Qur'an berbeda dengan Hadis *qudsi* maupun Hadis Rasulullah SAW Karena Hadis *qudsi* adalah perkataan Rasulullah SAW yang disandarkan kepada Allah SWT, tetapi tidak dimaksudkan sebagai mukjizat, dan di mana membacanya tidak termasuk ibadah *mahdhah*, tidak dibolehkan membaca Hadis ini tatkala mengerjakan shalat meskipun lafaz dan maknanya datang dari Allah SWT. Adapun Hadis Rasulullah adalah perkataan Rasulullah yang tidak dimaksudkan sebagai mukjizat, dan di mana membacanya tidak

[2] Ali bin Muhammad al-Amidy, *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, (Beirut: Dâr Al-Kutub al-'Arabi, 1984), Juz I, hlm., 82.

[3] Muhammad bin Muhammad Abu Hâmid al-Ghazâli, *Al-Mustashfa fi 'Ilmi al-Ushûl*, (Beirut: Dâr Al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1414), hlm., 84-86.

termasuk ibadah *mahdhah*, meskipun maknanya datang dari Allah SWT dan lafazhnya dari Rasulullah SAW.

- Terjemahan dan tafsir Al-Qur'an tidak dapat dianggap sebagai Al-Qur'an, dengan demikian tidak dibolehkan membaca terjemahan ini tatkala mengerjakan shalat, tidak disyaratkan untuk bersuci dahulu tatkala membacanya. Hal ini disebabkan karena Al-Qur'an lafaz dan maknanya datang dari Allah SWT, sedangkan terjemahan tersebut dengan sendirinya telah menghilangkan lafaz dari Allah SWT.
- Al-Qur'an harus diriwayatkan secara mutawatir.[4] Maksudnya adalah diriwayatkan oleh sekelompok orang dari beberapa sanad dan tidak terdapat kemungkinan bahwa mereka semua sepakat untuk berdusta bersama akan hal itu. Jadi, mutawatir ini memiliki beberapa sanad dan jumlah penutur pada setiap lapisan berimbang. Para ulama berbeda pendapat mengenai jumlah sanad minimum kemutawatirannya (sebagian menetapkan 20 dan 40 orang pada tiap lapisan sanad). Adapun apabila Al-Qur'an riwayat *ahâd* tidak dapat dikategorikan sebagai Al-Qur'an. Hal ini menjadikan Al-Qur'an mempunyai karakter tersendiri dibandingkan dengan kitab-kitab lainnya yang telah diturunkan kepada para rasul sebelumnya.
- Al-Qur'an menjadi mukjizat bukan berarti makna yang terkandung di dalamnya menjadi sulit untuk dipahami, dihafalkan apalagi tatkala dijadikan sebagai dalil dalam istinbat hukum, akan tetapi hal itu menjadi sebaliknya bahwa makna Al-Qur'an mempermudah semuanya. Seperti yang dijelaskan dalam ayat yang artinya: *"Dan Sesungguhnya telah Kami mudahkan Al-Qur'an untuk pelajaran, Maka adakah orang yang mengambil pelajaran?"* (QS. *al-Qamar* [54]: 22). Dan ayat yang artinya: *"Sesungguhnya Kami mudahkan Al-Qur'an itu dengan bahasamu supaya mereka mendapat pelajaran"* (QS. *al-Dukhân* [44]: 58).
- Al-Qur'an merupakan kitab suci dari Allah yang mendapat jaminan akan keaslian dan kemurniannya dari upaya pemalsuan, perubahan, maupun penggantian lafaz dan maknanya selama-lamanya. Seperti yang dijelaskan, ditegaskan dalam ayat: *"Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al-Qur'an, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya"* (QS. *al-Hijr* [15]: 9).

[4] Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqân fi Ulûm Al-Qur'an*, (Kairo: Al-Maktabah al-Taufiqiyyah, T.Th.), Juz I, hlm. 90.

Nama Al-Qur'an seperti yang disebutkan memiliki bermacam-macam nama lain sebagaimana diungkapkan dalam Al-Qur'an itu sendiri, dan masing-masing itu mengandung arti dan makna tertentu, antara lain:

1) *Al-Kitab,* berarti buku atau tulisan. Pengertian dimaksud, untuk mengingatkan supaya membukukannya menjadi buku.
2) *Al-Qur'an,* berarti bacaan. Pengertian dimaksud mengingatkan supaya ia dipelihara dan dihafal bacaannya di luar kepala.
3) *Al-Furqan,* berarti pemisah dan pembeda. Pengertian dimaksud mengingatkan supaya dalam mencari garis pemisah antara kebenaran dan kebatilan, yang baik dan buruk haruslah berpedoaman pada kitab suci tersebut.
4) *Hudan,* berarti petunjuk. Pengertian dimaksud, mengingatkan bahwa petunjuk tentang kebenaran hanyalah petunjuk yang diberikan Allah SWT atau mempunyai rujukan kepada-Nya.
5) *Al-Zikr,* berarti ingat. Pengertian dimaksud menunjukkan bahwa ia berisikan peringatan sehingga selalu diingat tuntunannya dalam melakukan setiap tindakan.

Al-Qur'an adalah kitab suci yang berisi wahyu Ilahi yang menjadi pedoman hidup kepada manusia yang tidak ada keragu-raguan di dalamnya. Selain itu, Al-Qur'an menjadi pentunjuk yang dapat menciptakan manusia untuk menjadi bertakwa (predikat yang tertinggi di hadapan Allah) kepada Allah SWT Karena itu, Al-Qur'an banyak mengemukakan prinsip-prinsip umum yang mengatur kehidupan manusia dalam beribadah kepada Allah SWT, meskipun kegiatan muamalah terjadi secara interaktif antara sesama makhluk, termasuk alam semesta; namun Al-Qur'an dan Hadis tetap menjadi hukum dasar yang harus dipedomani oleh manusia berdasarkan prinsip bahwa semua kegiatan itu berada dalam kegiatan beribadah kepada Allah SWT Dengan demikian, semua perbuatan manusia adalah ibadah kepada Allah sehingga tidak boleh bertentangan dengan hukum Allah SWT, dan ditujukan untuk mencapai keridhaan-Nya.

Al-Qur'an sebagai pedoman yang abadi bagi kehidupan manusia mempunyai tiga jenis petunjuk, yaitu: *Pertama,* ajaran yang di dalamnya memberi pengetahuan tentang struktur kenyataan dan posisi manusia. Ajaran dimaksud berisi petunjuk akhlak atau moral serta hukum atau syariat, yang mengatur kehidupan manusia sehari-hari. Ajaran itu

juga mengandung metafisika tentang Tuhan, kosmologi tentang alam semesta serta kedudukan berbagai makluk dan benda di dalamnya, dan membicarakan kehidupan di akhirat. Selain itu, mengandung ajaran tentang kehidupan manusia tentang sejarah dan eksistensi manusia serta arti dari keduanya. Al-Qur'an mengandung segala pelajaran yang diperlukan oleh manusia untuk mengetahui siapa dirinya, di mana ia berada dan ke mana ia pergi. Karena itu, Al-Qur'an adalah dasar dan hukum Tuhan dan pengetahuan metafisika.

Kedua, Al-Qur'an berisi petunjuk yang menyerupai ringkasan sejarah manusia baik rakyat biasa, raja, orang-orang suci, maupun Nabi dan Rasulullah SWT sepanjang zaman yang mereka ditimpa cobaan. Walaupun petunjuk itu dalam bentuk sejarah tetapi ditujukan kepada manusia. Petunjuk dimaksud, diturunkan kepada manusia di masa lalu, kini dan akan datang, meskipun mengambil tempat dan waktu yang telah lalu. Para pendusta yang mendustakan kebenaran Al-Qur'an dan agama Islam selalu ada pada setiap saat, begitu pula mereka yang mengingkari Tuhan ataupun mereka yang berada di jalan lurus. Mereka yang diberi siksa-Nya dan mereka yang diberi karunia-Nya selalu ada pada setiap ruang dan waktu. Jadi, Al-Qur'an adalah petunjuk tentang kehidupan manusia yang dimulai dengan kelahiran dan diakhiri dengan kematian, dimulai dari-Nya dan kembali kepada-Nya.

Ketiga, Al-Qur'an berisi sesuatu yang sulit dijelaskan dalam bentuk bahasa biasa. Ayat-ayat Al-Qur'an berasal dari firman Allah, mengandung kekuatan yang berbeda dari apa yang kita pelajari dalam Al-Qur'an secara rasional. Ayat-ayat itu mempunyai kekuatan untuk melindungi manusia. Itulah sebabnya kehadiran fisik Al-Qur'an sendiri membawa berkat bagi manusia. Apabila seorang Muslim menghadapi kesulitan, ia membaca ayat-ayat tertentu di dalam Al-Qur'an untuk menenangkan dan menghibur hatinya. Menurut ajaran Islam, membaca Al-Qur'an adalah salah satu jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah dan merupakan ibadah.[5]

Abdul Wahab Khallaf mengemukakan bahwa Al-Qur'an memuat 6.236 ayat. Jumlah itu hanya 5,8 persen dari seluruh ayat Al-Qur'an yang mempunyai perincian. Hal itu diungkapkan karakteristik ayat-ayat sebagai berikut:

1. Ibadat shalat, puasa, haji, zakat, dan lain-lain 140 ayat.

[5] Mohammad Daud Ali, *Asas-asas Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 1991), h. 73.

2. Hidup kekeluargaan, perkawinan, perceraian, hak waris, dan sebagainya 70 ayat.
3. Perdagangan/perekonomian, jual-beli, sewa menyewa, pinjam meminjam, gadai, perseroan, kontrak, dan sebagainya 70 ayat.
4. Persoalan kriminologi 30 ayat.
5. Hubungan Islam dengan non-Islam 25 ayat.
6. Persoalan kehakiman/pengadilan 13 ayat.
7. Hubungan si kaya dan si miskin 10 ayat.
8. Persoalan kenegaraan 10 ayat.[6]

B. HADIS DAN FUNGSINYA TERHADAP AL-QUR'AN

Hadis secara harfiah berarti perkataan atau percakapan. Dalam terminologi Islam istilah Hadis berarti segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi SAW selain Al-Qur'an, baik berupa perkataan, perbuatan, persetujuan yang berhubungan dengan hukum *syara'*.[7] Namun pada saat ini kata Hadis mengalami perluasan makna, sehingga disinonimkan dengan Sunnah, maka bisa berarti segala perkataan (sabda), perbuatan, ketetapan, maupun persetujuan dari Nabi Muhammad SAW yang dijadikan ketetapan ataupun hukum. Kata Hadis itu sendiri adalah bukan kata infinitif, maka kata tersebut adalah kata benda.

Al-Qur'an dan Hadis merupakan sumber pokok ajaran Islam dan merupakan rujukan umat Islam dalam memahami syariat. Pada tahun 1958 M, salah seorang sarjana Barat telah mengadakan penelitian ilmiah tentang Al-Qur'an dan mengatakan bahwa pokok-pokok ajaran Al-Qur'an begitu dinamis serta langgeng abadi sehingga tidak ada di dunia ini suatu kitab suci yang lebih dari 14 abad lamanya tetapi murni dalam teksnya.[8]

Al-Qur'an dan Hadis sebagai pedoman hidup, sember hukum dan ajaran dalam Islam, antara satu dengan yang lainya tidak dapat dipisahkan. Keduanya merupakan satu kesatuan. Al-Qur'an sebagai sumber pertama dan utama banyak memuat ajaran-ajaran yang bersifat umum dan global. Oleh karena itu kehadiran Hadis, sebagai sumber ajaran kedua tampil untuk menjelaskan keumuman isi Al-Qur'an tersebut.

---

[6] Abdul Wahab Khallaf, *Kaidah-kaidah Hukum Islam*, diterjemahkan Noer Iskandar (Jakarta: Rajawali Press, 1996), h. 34-35.

[7] Muhammad Ajaj al-Khatib, *as-Sunnah Qabla al-Tadwin*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1975), h. 19.

[8] Achmad Syauki, *Lintasan Sejarah Al-Qur'an*, (Bandung: Sulita Bandung, 1985), h. 33.

Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT:

> *Dan Kami turunkan kepadamu Al-Qur'an, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan. (QS. an-Nahl [16]: 44)*

Allah SWT menurunkan Al-Qur'an bagi umat manusia agar Al-Qur'an ini dapat dipahami oleh manusia, maka Rasulullah SAW diperintahkan untuk menjelaskan kandungan dan cara-cara melaksanakan ajarannya kepada mereka melalui Hadisnya.

Oleh karena itu, fungsi Hadis Rasulullah SAW sebagai penjelas Al-Qur'an itu bermacam-macam. Imam Malik bin Anas menyebutkan lima fungsi, yaitu *bayan al-taqrir, bayan al-tafsir, bayan al-tafshil, bayan al-ba'ts, bayan al-tasyri'*. Imam Syafi'i menyebutkan lima fungsi, yaitu: *bayan al-tafshil, bayan al-takhsish, bayan al-ta'yin, bayan al-tasyri'*, dan *bayan al-isyarah*. Imam Ahmad bin Hanbal menyebutkan empat fungsi, yaitu: *bayan al-ta'kid, bayan al-tafsir, bayan al-tasyri'*, dan *bayan al-takhsish*.[9] Agar masalah ini lebih jelas, maka di bawah ini akan diuraikan satu per satu.

1. Bayan at-Taqrir

Bayan taqrir bisa juga disebut *bayan ta'kid* dan *bayan al-isbat*. Yang dimaksud dengan *bayan taqrir* yaitu Hadis berfungsi untuk memperkukuh dan memperkuat pernyataan Al-Qur'an. Seperti Hadis yang diriwayatkan oleh Muslim dari Ibnu Umar, yang berbunyi: "*Apabila kamu melihat bulan maka berpuasalah dan apabila kamu melihat bulan maka berbukalah*" (H.R Muslim).[10]

Hadis tersebut memperkukuh ayat Al-Qur'an yang berbunyi: "*Maka barangsiapa mempersaksikan di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu* (QS *al-Baqarah* [2]: 185).[11]

2. Bayan at-Tafsir

Yang disebut dengan *bayan at-tafsir* adalah bahwa kehadiran Hadis berfungsi untuk memberikan perincian dan tafsiran terhadap ayat-ayat

[9] Hasbi Ash-Shidieqi, *Sejarah Dan Pengantar Ilmu Hadis*, (Jakarta; Bulan Bintang, 1980), h. 176-188.

[10] Hadis Nomor 1.798 ini terdapat dalam *Kitab Al-Shiyam*, dalam Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Jilid I, (Beirut: Dar Al-Fikr, t.t.), h..481.

[11] M. Agus Solahuddin dan Agus Suyadi, *Ulumul Hadis*, (Cet. II; Bandung: Pustaka Setia, 2011), h. 82.

Al-Qur'an yang masih bersifat global (*mujmal*), memberikan persyaratan/batasan (*taqyid*) ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat mutlak, dan mengkhususkan (*taksis*) terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang masih bersifat umum. Di antara contoh tentang ayat-ayat Al-Qur'an yang masih *mujmal* adalah perintah mengerjakan shalat, puasa, zakat, disyariatkannya jual beli, nikah, kisas, hudud, dan sebagainya. Ayat-ayat Al-Qur'an tentang masalah ini masih bersifat *mujmal*, baik mengenai cara mengerjakan, sebab-sebabnya, syarat-syarat, maupun halangan-halangannya. Oleh karena itu, Rasulullah SAW, melalui Hadisnya menafsirkan dan menjelaskan masalah-masalah tersebut. Sebagai contoh di bawah ini akan dikemukakan Hadis yang berfungsi sebagai *bayan al-tafsir*:

> "Shalatlah kamu sebagaimana kamu melihatku shalat" (HR. Bukhari dan Muslim).

Hadis ini menjelaskan bagaimana mendirikan shalat. Sebab dalam Al-Qur'an tidak menjelaskan secara perinci. Salah satu ayat yang memerintahkan shalat sesuai dengan firman Allah SWT:

> *Dan kerjakanlah shalat, tunaikan zakat, dan ruku'lah beserta orang-orang yang ruku* (QS. *al-Baqarah* [2]: 43).[12]

3. Bayan at-Tasyri'

Yang dimaksud dengan *bayan at-tasyri'* adalah mewujudkan sesuatu hukum atau ajaran-ajaran yang tidak didapati dalam Al-Qur'an. *Bayan* (penjelasan) ini juga disebut dengan *bayan zaid 'ala al-kitab al-karim*. Hadis di sini sebagai ketentuan hukum dalam berbagai persoalan yang tidak dikemukakan dalam Al-Qur'an.

Hadis *bayan at-tasyri'* ini merupakan Hadis yang diamalkan sebagaimana dengan Hadis lainnya. Ibnu Al-Qayyim pernah berkata bahwa Hadis-hadis Nabi SAW itu yang berupa tambahan setelah Al-Qur'an merupakan ketentuan hukum yang patut ditaati dan tidak boleh ditolak sebagai umat Islam.

Contoh praktis dari Hadis dalam kelompok ini adalah tentang Hadis zakat fitrah:

> "Rasulullah SAW telah mewajibkan zakat fitrah kepada umat Islam pada bulan Ramadhan satu *sha'* kurma atau gandum untuk setiap orang, baik

[12] M. Agus Solahuddin dan Agus Suyadi, *Ulumul Hadis*, Cet. II; (Bandung: Pustaka Setia, 2011), h. 81.

merdeka atau hamba, laki-laki atau perempuan."

Hadis yang termasuk *bayan tasyri'* ini wajib diamalkan sebagaimana dengan Hadis-hadis yang lainnya.

4. Bayan an-Nasakh

Kata *nasakh* dari segi bahasa adalah *al-itbal* (membatalkan), *al-ijalah* (menghilangkan), *atau at-tahwil* (memindahkan). Menurut ulama *mutaqoddimin* mengartikan *bayan an-nasakh* ini adalah dalil *syara'* yang dapat menghapuskan ketentuan yang telah ada, karena datangnya kemudian. Imam Hanafi membatasi fungsi bayan ini hanya terhadap Hadis mutawatir dan masyhur. Adapun terhadap Hadis ahad menurutnya tidak dapat berfungsi me-*nasakh* kandungan Al-Qur'an.

Salah satu contoh Hadis yang biasa diajukan oleh para ulama adalah Hadis: *"Tidak ada wasiat bagi ahli waris"*. Hadis ini menurut mereka me-*nasakh* isi Al-Qur'an QS. *al-Baqarah* [2]: 180:

> *Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara makruf, (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa.*

Dengan demikian, antara Al-Qur'an dan Hadis merupakan dua dalil yang saling melengkapi. Dalam hukum Islam, sumber ajaran Islam tidak dapat ditemukan hanya dalam Al-Qur'an semata, tetapi Al-Qur'an yang bersifat global masih membutuhkan penjelasan dari Hadis Nabi SAW Di sinilah fungsi Hadis sebagai sumber hukum Islam menjadikan ajarannya bersifat komprehensif dan universal. Nabi Muhammad sebagai sumber hukum melalui Hadisnya dapat memberikan penjelasan kandungan Al-Qur'an yang masih belum jelas dan bersifat global.[13]

C. KARAKTERISTIK SYARIAT DAN PRINSIP EKONOMI DALAM AL-QUR'AN

Islam sebagai agama pamungkas memiliki karakteristik yang unik dan tidak dimiliki syariat lainnya. Keistemewaan ajaran Islam daripada ajaran agama lainnya terletak pada aspek universalitasnya. Ajaran-ajaran *samawi* terdahulu selalu ditujukan kepada umat tertentu, sementara ajaran Islam diturunkan untuk seluruh umat, mulai diutusnya Nabi

[13] Bandingkan Asnawi, *Perbandingan Ushul Fiqh*, (Jakarta: Amzah, 2013), h. 50-58.

Muhammad hingga hari kiamat (*kaffah li al-alamin*).

Adapun karakteristik syariat Islam dapat dikemukakan sebagai berikut: *Pertama,* tidak mempersulit (*'adam al-haraj*). Dalam menetapkan syariat Islam, Al-Qur'an senantiasa memperhitungkan kemampuan manusia dalam melaksanaknnya. Itu diwujudkan dengan mamberikan kemudahan dan kelonggaran (*tasamuh wa rukhsah*) kepada mansusia, agar menerima ketetapan hukum dengan kesanggupan yang dimilikinya. Prinsip ini secara tegas disebutkan dalam Al-Qur'an "*Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya*... (QS. *al-Baqarah* [2]: 286).

Al-Syatibi mengatakan bahwa kesanggupan manusia merupakan syariat hukum mutlak dalam menerima ketetapan hukum syariat. Ketetapan hukum yang tidak terjangkau oleh kemampuan manusia tidak sah ditetapkan kepada manusia. Hal ini telah menjadi kesepakatan mayoritas ulama, baik dari kalangan Mu'tazilah (rasionalis) maupun sebagian pengikut Asy'ariah (Sunni tradisionalis). Dalam menetapkan hukum, Allah SWT senantiasa memperhitungkan kemampuan manusia dan memperhitungkan manfaat dan mafsadat yang mungkin ditimbulkan sebagai konsekuensi logis dari pelaksanaannya. Karena itu, Abu al-A'la al-Maududi menyebutkan, "Allah membuat undang-undang syariat untuk mengharamkan sesuatu atas manusia yang membawa ekses negatif (mudharat) dan menghalalkan sesuatu yang mendatangkan dampak positif (manfaat).

Namun bukan berarti dalam Al-Qur'an tidak ada ketetapan hukum yang sulit dalam pelaksanaannya. Sebab menurut al-Syatibi, hukum sendiri merupakan beban, sehingga kesulitan umum yang biasa dialami masyarakat, misalnya sulit mencari nafkah, tidak termasuk dalam kategori *'adam al-haraj* di atas. Karena kesulitan yang sifatnya seperti itu tidak lain timbul dari kemalasan atau belum adanya keberuntungan saja. Di sinilah pentingnya pembedaan antara *musyaqqah* (kesulitan) ditinjau dari kacamata syariat dan *musyaqqah* menurut kebiasaan umum. Sebab *musyaqqah* versi masyarakat sering kali dijadikan dalih untuk meremehkan kewajiban agama, sikap mencari-cari kemudahan dalam beramal.

Kedua, mengurangi beban (*taqlil al-taklif*). Prinsip kedua ini merupakan langkah preventif (penanggulangan) terhadap mukalaf dari pengurangan atau penambahan dalam kewajiban agama. Al-Qur'an tidak memberikan hukum kepada mukalaf agar ia menambahi atau

menguranginya, meskipun hal itu mungkin dianggap wajar menurut perspektif sosial. Hal ini untuk memperingan dan menjaga nilai-nilai kemaslahatan manusia pada umumnya, agar tercipta suatu pelaksanaan hukum tanpa didasari klaim terbebani yang berujung pada kesulitan. Oleh karena itu, umat manusia tidak diperintahkan untuk mencari-cari sesuatu yang justru akan memperberat diri sendiri. Allah SWT berfirman:

> *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepada kalian niscaya akan menyusahkan kalian* (QS. *al-Mâidah* [5]: 101).

Ketiga, pensyariatan secara gradual (*tadarruj*). Al-Qur'an merupakan kitab suci yang dalam prosesi *tasyri'* sangat memperhatikan berbagai aspek, baik natural, spiritual, kultural, maupun sosial umat. Dalam menetapkan hukum, Al-Qur'an selalu mempertimbangkan, apakah mental spiritual manusia telah siap untuk menerima ketentuan yang akan dibebankan kepadanya? Hal ini terkait erat dengan prinsip kedua, yakni tidak memberatkan umat. Karena itulah, hukum syariat dalam Al-Qur'an tidak diturunkan secara serta-merta dengan format yang final, melainkan secara bertahap, dengan maksud agar umat tidak merasa terkejut dengan syariat yang tiba-tiba. Karenanya, wahyu Al-Qur'an senantiasa turun sesuai dengan kondisi dan realitas yang terjadi pada waktu itu.

Keempat, sejalan dengan kemaslahatan universal (*syumuliyah*). Manusia adalah objek dan subjek legislasi hukum Al-Qur'an. Seluruh hukum yang terdapat dalam Al-Qur'an diperuntukkan demi kepentingan dan perbaikan kehidupan umat, baik mengenai jiwa, akal, keturunan, gama, maupun pengelolaan harta benda, sehingga penerapan hukumnya Al-Qur'an senantiasa memperhitungkan lima kemaslahatan, di situlah terdapat syariat Islam. Islam bukan hanya doktrin belaka yang identik dengan pembebanan, tetapi juga ajaran yang bertujuan untuk menyejahterakan manusia. Karenanya, segala sesuatu yang ada di bumi ini merupakan fasilitas yang berguna bagi manusia dalam memenuhi kebutuhannya. 'Abd al-Wahab Khalaf berkata, "Dalam membentuk hukum, syari' (Allah dan Rasul-Nya) selalu membuat *'illat* (ratio legis) yang berkaitan dengan kemaslahatan manusia, juga menunjukkan beberapa buktu bahwa tujuan legislasi hukum tersebut untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Di samping itu, *syar'i* menetapkan hukum-hukum itu sejalan dengan tiadanya *'illat* yang mengiringinya. Oleh karena itu,

Allah mensyariatkan sebagian hukum kemudian merevisinya karena ada kemaslahatan yang sebanding dengan hukum tersebut.

Kelima, persamaan dan keadilan (*al-musawah wa al-'adalah*). Persamaan hak adalah salah satu prinsip utama syariat Islam, baik yang berkaitan dengan ibadah atau muamalah. Persamaan hak tersebut tidak hanya berlaku bagi umat Islam, tatapi juga bagi seluruh agama. Mereka diberi hak untuk memutuskan hukum sesuai dengan ajaran masing-masing, kecuali kalau mereka dengan sukarela meminta keputusan hukum sesuai hukum Islam. Penyamarataan hak di atas berimplikasi pada keadilan yang seringakli didengungkan Al-Qur'an dalam menetapkan hukum yang artinya, ... *dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, supaya kamu menetapkan dengan adil....* (QS. *an-Nisâ'* [4]: 58). Prinsip persamaan hak dan keadilan adalah dua hal yang tidak dapat dipisahkan dalam menetapkan hukum Islam. Keduanya harus diwujudkan demi pemeliharaan martabat manusia (*basyariyah insaniyah*).

Berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an tentang prinsip berekonomi yaitu dalam QS. *al-Baqarah* [2]: 168-169, QS. *an-Nisâ* [4]: 29, QS. *al-Hadid* [57]: 25 dan QS. *al-Ma'idah* [5]: 2, dapat disimpulkan bahwa menurut perspektif Islam, prinsip dalam sistem ekonomi Islam, yang dijadikan sebagai kerangka acuan dalam melakukan berbagai aktivitas perekonomian sebagai berikut:

Pertama, asas saling menguntungkan. Sebagaimana tafsir Al-Qur'an QS. *al-Baqarah* [2]: 169, setiap akad yang dilakukan oleh pihak yang satu dengan pihak yang lainnya harus bersifat menguntungkan semua pihak yang berakad. Tidak boleh menguntungkan satu pihak dengan merugikan pihak lain. Tidak merugikan dan mengeksploitasi manusia dalam berbagai bentuk bidang usaha, yang mana itu semua terjadi karena adanya bujuk rayu setan yang mana pada ayat tersebut diperintahkan agar tidak mengikuti jejaknya. Prinsip ini dimaksudkan agar para pelaku ekonomi dalam berusaha bergerak dalam batas-batas yang ditentukan syariat. Penipuan (*gharar*), manipulasi, dan kecurangan-kecurangan, serta penimbunan barang oleh pedagang (*ikhtikar*) tidak mewarnai aktivitas ekonomi Islam. Dengan demikian, setiap pihak merasakan ketenteraman berusaha dan menjamin kemaslahatan bersama.

Kedua, asas manfaat dan kehalalan barang komoditas. Asas ini dijelaskan pada QS. *al-Baqarah* [2]: 168. Maksudnya ialah bahwa akad yang dilakukan oleh kedua belah pihak berkenaan dengan hal-hal (objek)

yang bermanfaat bagi kedua belah pihak. Sehingga kedua belah pihak saling sama-sama menguntungkan. Itulah sebabnya mengapa Islam mengharamkan akad berkenaan dengan hal-hal yang bersifat mudarat atau mafsadat seperti jual beli benda-benda yang diharamkan dan/atau benda-benda yang tidak bermanfaat apalagi yang membahayakan. Baik cara memperoleh input, pengolahannya dan outputnya harus terbukti halal. Karena pada dasarnya seluruh yang baik itu dihalalkan, sedangkan yang akan merusak dan kotor-kotor diharamkan. Perdagangan minuman keras, babi, obat-obat terlarang dan yang sejenisnya dalam Islam sangat dijauhi dan dihindari.

Ketiga, asas suka sama suka. Berdasarkan penjelasan tafsir QS. *an-Nisâ'* [4]: 29, dapat dipahami bahwa kegiatan muamalah atau ekonomi dapat dilakukan didasarkan atas adanya kerelaan kedua belah pihak yang melakukan transaksi. Asas suka sama suka untuk melakukan kegiatan bisnis atau perniagaan sangat penting. Tidak ada unsur paksaan dalam hal ini yang dapat menimbulkan kerugian masing-masing. Islam adalah syariat yang benar-benar menghormati hak kepemilikan umatnya. Oleh karena itu, tidak dibenarkan bagi siapa pun untuk mengonsumsi atau menggunakan harta sesamanya kecuali bila sesamanya benar-benar merelakannya, baik melalui perniagaan atau lainnya. Asas kerelaan (*'an taradhin minkum*) dalam muamalah sangat penting. Keabsahan suatu aktivitas muamalah turut dipengaruhi oleh aspek ini. Itu sebabnya, implementasi ijab-kabul harus hadir dalam akad jual-beli, tidak lain adalah dalam rangka penerapan prinsip ini.

Keempat, asas keadilan. Keadilan merupakan pilar terpenting dalam ekonomi Islam. Penegakan keadilan telah ditekankan oleh Al-Qur'an, khususnya dalam QS. *al-Hadid* [57]: 25 sebagai misi utama para Nabi yang diutus Allah, termasuk penegakan keadilan ekonomi dan penghapusan kesenjangan pendapatan. Keadilan sosio-ekonomi dalam Islam, selain didasarkan pada komitmen spiritual, juga didasarkan atas konsep persaudaraan universal sesama manusia. Komitmen Islam yang besar pada persaudaraan dan keadilan, menuntut agar semua sumber daya yang menjadi amanat suci Allah digunakan untuk mewujudkan *maqashid syari'ah*, yakni pemenuhan kebutuhan hidup manusia, terutama kebutuhan dasar (primer), seperti sandang, pangan, papan, pendidikan, dan kesehatan. Persaudaraan dan keadilan juga menuntut agar sumber daya didistribusikan secara adil kepada seluruh rakyat melalui kebijakan yang adil dan instrumen zakat, infak, sedekah, pajak, *kharaj, jizyah,*

cukai ekspor-impor, dan sebagainya.

Kelima, asas tolong-menolong. Prinsip tersebut dijelaskan dalam QS. *al-Mâ'idah* [5]: 2 yang memuat perintah (*amr*), tolong-menolong antarsesama manusia. Dalam melakukan aktivitas ekonomi pun dianjurkan untuk memegang asas tolong-menolong ini. Dengan menanamkan terus asas tersebut dalam aktivitas ekonomi, maka manusia telah membangun kemitraan dan solidaritas terhadap sesama. Akan terus terpupuk rasa persaudaraan dalam setiap aktivitas ekonomi yang manusia lakukan dengan sesamanya. Sebagai contoh, dalam bisnis asuransi syariah, nilai ini terlihat dalam praktik kerelaan anggota (nasabah) perusahaan asuransi untuk menyisihkan dananya agar digunakan sebagai dana sosial (*tabarru'*). Dana sosial ini berbentuk rekening *tabarru'* pada perusahaan asuransi dan difungsikan untuk menolong salah satu anggota (nasabah) yang sedang mengalami musibah.

Dengan demikian, seluruh aktivitas ekonomi harus didasarkan pada konfirmasi dari Al-Qur'an dan Hadis. Karena pada prinsipnya, segala sesuatu yang diajarkan Al-Qur'an dan Hadis sudah pasti mengandung kemaslahatan. Apabila muatan atau indikator kemaslahatan (*al-mashlahah*) ada dalam bidang muamalah, maka itulah sebenarnya yang dituju oleh hukum *syara'*, karena Islam disyariatkan memang untuk menjaga kemaslahatan manusia secara universal untuk kehidupan di dunia dan akhirat.

D. KEHUJJAHAN DAN QATH'I DAN ZANNI DALAM AL-QUR'AN

Ke*hujjah*an Al-Qur'an sebagaimana disebutkan oleh Abdul Wahab Khallaf, bahwa ke-*hujjah*-an Al-Qur'an itu terletak pada kebenaran dan kepastian isinya yang sedikit pun tidak ada keraguan atasnya. Dengan kata lain, Al-Qur'an itu betul-betul datang dari Allah SWT dan dinukil secara *qath'iy* (pasti). Oleh karena itu hukum-hukum yang terkandung di dalam Al-Qur'an merupakan aturan-aturan yang wajib diikuti oleh manusia sepanjang masa. Sementara itu, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa Al-Qur'an sebagai wahyu merupakan bukti kebenaran Nabi Muhammad SAW sebagai utusan Allah, tetapi fungsi utamanya adalah sebagai petunjuk bagi seluruh umat manusia.

Sebagai sumber ajaran Islam yang utama Al-Qur'an diyakini berasal dari Allah dan mutlak kebenarannya. Keberadaan Al-Qur'an sebagai petunjuk sangat dibutuhkan manusia. Di kalangan Muktazilah dijumpai

pendapat bahwa Tuhan wajib menurunkan Al-Qur'an bagi manusia, karena manusia dengan segala daya yang dimilikinya tidak dapat memecahkan berbagai masalah yang dihadapinya. Bagi Muktazilah Al-Qur'an berfungsi sebagai konfirmasi, yakni memperkuat pendapat-pendapat akal pikiran, dan sebagai informasi terhadap hal-hal yang tidak dapat diketahui oleh akal budi manusia.

Di dalam Al-Qur'an terkandung petunjuk hidup tentang berbagai persoalan. Meskipun petunjuk tersebut terkadang bersifat umum yang meniscayakan penjabaran dan perincian oleh ayat lain atau oleh Hadis Nabi SAW Petunjuk Al-Qur'an terkadang memang bersifat global, sehingga penerapannnya perlu ada pengolahan dan penalaran akal manusia, dan karena itu pula Al-Qur'an diturunkan untuk manusia berakal. Misalnya, perintah shalat, zakat, puasa, dan haji. Tetapi cara-cara mengerjakan ibadah-ibadah tersebut tidak dijumpai dalam Al-Qur'an, melainkan dalam Hadis Nabi yang selanjutnya dijabarkan oleh para ulama dalam kitab-kitab fikih.

Dengan demikian, jelas bahwa ke-*hujja*h-an (argumentasi) Al-Qur'an sebagai wahyu tidak seorang pun mampu membantahnya—di samping semua kandungan isinya tidak satu pun yang bertentangan dengan akal manusia sejak awal diturunkan hingga sekarang dan seterusnya. Lebih-lebih di abad modern ini, di mana perkembangan sains modern sudah sampai pada puncaknya dan kebenaran Al-Qur'an semakin terungkap serta dapat dibuktikan secara ilmiah.

Al-Qur'an yang diturunkan secara mutawatir, dari segi turunnya berkualitas *qath'i* (pasti benar). Akan tetapi hukum-hukum yang dikandung Al-Qur'an ada kalanya bersifat *qath'i* (pasti benar) dan ada kalanya bersifat *zanni* (relatif benar).[14]

Istilah *qath'i* dan *zanni* masing-masing terdiri atas dua bagian, yaitu yang menyangkut *al-tsubut* (kebenaran sumber) dan *al-dalalah* (kandungan makna). Tidak terdapat perbedaan pendapat di kalangan umat Islam menyangkut kebenaran sumber Al-Qur'an. Semua bersepakat meyakini bahwa redaksi ayat-ayat Al-Qur'an yang terhimpun dalam *mushaf* dan dibaca kaum Muslim di seluruh penjuru dunia adalah sama tanpa sedikit perbedaan dengan yang diterima Nabi Muhammad SAW dari Allah melalui Malaikat Jibril.

Al-Qur'an jelas *qath'iy al-tsubut*. Hakikatnya merupakan salah satu

[14] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, (Ciputat: PT Lagos Wacana Ilmu, 1997), h. 32.

dari apa yang dikenal dengan istilah *ma'lum min al din bi al dharurah* (sesuatu yang sudah sangat jelas, aksomatik, dalam ajaran agama). Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini, bahkan diyakini bahwa hal ini telah memasuki lapangan teologis, artinya pengingkaran *qath'i al-tsubut*-nya Al-Qur'an akan membawa sejumlah konsekuensi teologis. Namun demikian, dari sisi *al-dalalah* (indikator), ayat Al-Qur'an ada yang *qath'i* dan ada pula yang *zanni*. Yang menjadi persoalan adalah yang menyangkut kandungan makna redaksi ayat-ayat Al-Qur'an ini.[15]

Ayat yang bersifat *qath'i* adalah lafaz-lafaz yang mengandung pengertian tunggal dan tidak bisa dipahami makna lain darinya.[16] Dalil-dalil *qath'i* dapat dipahami begitu saja dan penolakan terhadapnya berarti bentuk kekufuran. Misalnya, masalah akidah, seperti keyakinan terhadap surga dan neraka, serta *yaumul hisab*, adalah masalah-masalah agama yang tidak dapat dibantah lagi kepastiannya sehingga tidak punya alasan untuk tidak meyakininya.

Adapun ayat yang mengandung hukum *zanni* adalah lafaz yang dalam Al-Qur'an mengandung pengertian lebih dari satu dan memungkinkan untuk ditakwilkan.[17] Menurut Abdul Wahab Khallaf teks *qath'i* yaitu dalil yang menunjukkan arti yang dapat dipahami dengan jelas, tidak mengandung ta'wil dan tidak ada lapangan untuk memahamkan artinya itu selain dari itu. Sementara teks *zanni* yaitu apa yang menunjukkan, tetapi mengandung hal-hal untuk mentakwilkan dan menyimpang dari arti ini yang dimaksud olehnya adalah arti lain.[18]

Selain itu, Khallaf juga memberikan pengertian *qath'i* adalah *nash* yang menunjukkan makna yang pemahaman makna itu dari *nash* tersebut telah tertentu dan tidak mengandung takwil serta tidak ada peluang untuk memahami makna lainnya dari *nash* itu. Adapun *nash* yang *zanni* adalah *nash* yang menunjukkan atas suatu makna akan tetapi masih memungkinkan untuk ditakwilkan atau dipalingkan dari makna ini dan makna lainnya dimaksudkan darinya.[19]

M. Quraish Syihab menyebutkan, bahwa *qath'i al-dalalah* pada hakikatnya adalah yang menunjuk kepada makna tertentu yang harus dipahami darinya (teks): tidak mengandung kemungkinan takwil serta

[15] Quraissh Syihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1999, cet. xix), h. 137.

[16] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, (Ciputat: PT Lagos Wacana Ilmu, 1997), h. 32.

[17] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, (Ciputat: PT Lagos Wacana Ilmu, 1997), h. 33.

[18] Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2005, cet. v), h. 34.

[19] *Ibid*, h. 38.

tidak ada tempat atau peluang untuk memahami makna selain makna tersebut darinya (teks tersebut).[20] Menurut Syekh Abu Al-'Ainain Badran Abu Ainan menyatakan *qath'i* adalah sesuatu yang menunjuk kepada hukum dan tidak mengandung kemungkinan (makna) selainnya.[21]

Teks Al-Qur'an yang *qath'i* merupakan bagian integral dari dogma, dan orang yang menolak atau mengingkari validitasnya secara otomatis mengingkari Islam. Tetapi pengingkaran terhadap teks *zanni* tidak berarti pelanggaran hukum. Mujtahid berhak memberinya suatu penafsiran sehingga penguasa dapat memilih salah satu dari berbagai penafsiran untuk dilaksanakan.[22] Adapun teks yang *zanni dalalah*-nya adalah *nash* yang menunjukkan atas suatu makna, akan tetapi masih memungkinkan untuk ditakwilkan ke makna lain.[23] Dengan adanya *nash-nash* yang *zanni* ini merangsang para mujtahid mengembangkan ilmu-ilmu fikih sebagai wujud keluasan hukum Islam.

E. AYAT DAN HADIS EKONOMI

Berikut ini ayat-ayat dan Hadis yang berhubungan dengan kegiatan ekonomi dan transaksi keuangan dalam ekonomi Islam yang berbasis syariah.

1. Ayat tentang Etika Ekonomi

QS. *al-Isra* [17]: 26-29

وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ
ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا ﴿٢٧﴾ وَإِمَّا
تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ٱبْتِغَآءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا ﴿٢٨﴾
وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا
مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾

(26) *Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan*

[20] Quraisy Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1999, cet. xix), h. 137.

[21] *Ibid.*, h. 139.

[22] Mahmud Syalthut, *Al-Islam*, h. 498-499.

[23] Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Kuwait: Al-Dar al-Kuwaytiyah, 1968, cet. viii), h. 38.

haknya, kepada orang miskin dan orang yang dalam perjalanan dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros; (27) Sesungguhnya pemboros-pemboros itu adalah saudara-saudara setan dan setan itu adalah sangat ingkar kepada Tuhannya; (28) Dan, jika kamu berpaling dari mereka untuk memperoleh rahmat dari Tuhanmu yang kamu harapkan, maka katakanlah kepada mereka ucapan yang pantas; (29) Dan, janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya, karena itu kamu menjadi tercela dan menyesal.

Kandungan Ayat

- Larangan terhadap perilaku atau sikap boros dan konsumtif
- Perintah untuk memberikan hak-hak orang lain khususnya kerabat dekat, orang miskin dan musafir yang kekurangan bekal.
- Sikap konsumtif identik dengan tindakan setan-setan yang ingkar terhadap nikmat Allah.

2. Ayat tentang Produksi

QS. *Hud* [11]: 61

وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ
هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ
رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ۝٦١

Dan kepada Tsamud (kami utus) saudara mereka shaleh. Shaleh berkata: "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada bagimu Tuhan selain Dia. Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya, karena itu mohonlah ampunan-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya, sesungguhnya Tuhanku amat dekat (rahmat-Nya) lagi memperkenankan (doa hamba-Nya)."

Kandungan Ayat

- Perintah untuk memakmurkan bumi agar potensi sumber daya alam yang melimpah ruah bisa bermanfaat.
- Bersegera untuk bertobat apabila telah menyalahgunakan sumber daya alam secara tidak benar.

- Potensi alam harus dikembangkan dan diproduksi untuk memenuhi kebutuhan/hajat manusia.

QS. *al-Anbiyâ* [21]: 80

وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّنۢ بَأْسِكُمْ ۖ فَهَلْ أَنتُمْ شَٰكِرُونَ

Dan telah Kami ajarkan kepada Daud membuat baju besi untuk kamu, guna memelihara kamu dalam peperanganmu; maka hendaklah kamu bersyukur (kepada Allah).

Kandungan Ayat

- Allah memberikan modal dasar yakni berbagai logam yang dapat diolah menjadi berbagai barang yang berguna bagi kehidupan manusia
- Keterampilan dan kepandaian mendorong manusia untuk menghasilkan produk yang istimewa dan aman digunakan.
- Semua proses produksi tersebut merupakan bentuk amal saleh yang tetap diperhitungkan oleh Allah.

QS. *an-Nahl* [16]: 80-81

وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا
تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا
وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ﴿٨٠﴾ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا
وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ
وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ
تُسْلِمُونَ ﴿٨١﴾

(80) *Dan Allah menjadikan bagimu rumah-rumahmu sebagai tempat tinggal dan Dia menjadikan bagi kamu rumah-rumah (kemah-kemah) dari kulit binatang ternak yang kamu merasa ringan (membawa)-nya di waktu kamu berjalan dan waktu kamu bermukim dan (dijadikan-Nya pula) dari bulu domba, bulu onta dan bulu kambing, alat-alat rumah tangga dan perhiasan (yang kamu pakai) sampai waktu (tertentu).*

(81) *Dan Allah menjadikan bagimu tempat bernaung dari apa yang telah Dia ciptakan, dan Dia jadikan bagimu tempat-tempat tinggal di gunung-gunung, dan Dia jadikan bagimu pakaian yang memeliharamu dari panas dan pakaian (baju besi) yang memelihara kamu dalam peperangan. Demikianlah Allah menyempurnakan nikmat-Nya atasmu agar kamu berserah diri (kepada-Nya).*

Kandungan Ayat

- Allah telah memberikan fasilitas bagi manusia berbagai macam kebutuhan primer seperti tempat tinggal, alat-alat rumah tangga, perhiasan, pakaian, dan lainnya memberikan isyarat bahwa manusia dianjurkan untuk menghasilkan suatu karya tertentu.
- Tujuan diberikannya fasilitas tersebut agar manusia bersyukur.
- Menghasilkan bangunan, pakaian dari bahan-bahan dasar inilah yang menjadi semangat dari ayat ini. Yakni manusia dituntut untuk memproduksi kebutuhannya agar dapat menjalani hidup dengan sempurna.

3. Ayat tentang Asuransi

QS. *Yusuf* [12]: 72

قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ ﴿٧٢﴾

Penyeru-penyeru itu berkata: "Kami kehilangan piala Raja, dan siapa yang dapat mengembalikannya akan memperoleh bahan makanan (seberat) beban unta, dan aku menjamin terhadapnya".

Kandungan Ayat

- Menjamin tanggungan orang lain dalam setiap transaksi adalah boleh.
- Kafalah dalam bentuk *muallaq* (menjamin sesuatu yang dikaitkan pada sesuatu lainnya) dapat digunakan dalam setiap transaksi dalam ekonomi syariah.

QS. *al-Hasyr* [59]: 18

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ
إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٨﴾

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat); dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Kandungan Ayat

- Perintah untuk selalu bertakwa karena Allah mahatahu atas segala apa yang dikerjakan manusia.
- Umat Muslim dianjurkan untuk memikirkan masa depannya dengan berbagai persiapan di dunia dan akhirat.

4. Ayat tentang Pendayagunaan Harta Kekayaan

QS. *al-Baqarah* [2] 168

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾

Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah setan; karena sesungguhnya setan itu adalah musuh yang nyata bagimu.

Kandungan Ayat

- Perintah untuk mengonsumsi makanan yang halal dan baik.
- Mengonsumsi barang-barang ekonomi atau jasa yang haram lagi buruk tergolong ke dalam perbuatan setan.
- Larangan untuk mengikuti langkah-langkah setan termasuk ketika seseorang makan makanan dan minuman yang diharamkan.

5. Hadis tentang Ikhtikar (Penimbunan Barang)

Pedagang dilarang melakukan *ikhtikar*, yaitu melakukan penimbunan barang dengan tujuan spekulasi, sehingga ia mendapatkan keuntungan besar di atas keuntungan normal atau dia menjual hanya sedikit barang untuk mendapatkan harga yang lebih tinggi, sehingga mendapatkan keuntungan di atas keuntungan normal. Dalam ilmu ekonomi hal ini disebut dengan *monopoly's rent seeking*.[24] Larangan *ikhtikar* ini terdapat

[24] Robert Frank, *Microeconomics and Behavior*, 2 nd. Ed, (New York: MC Graw Hill, 1994), h. 114.

dalam Sabda Nabi SAW,[25]

عن معمر ابن عبد الله ابن فضلة قال: سمعت رسول الله يقول:
لا يحتكر إلا خاطئ (رواه الترمذى)

Dari Ma'mar bin Abdullah bin Fadhlah, katanya, Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda, "Tidak melakukan ikhtikar kecuali orang yang bersalah (berdosa)" (HR. Tarmizi).

Menurut Muhammad Ali ash-Shabuni, pengertian *Khathi'* adalah orang yang salah, durhaka, dan orang yang musyrik. Khathi' adalah orang yang melakukan kesalahan dengan sengaja yang berbeda dengan orang yang melakukan kesalahan tanpa sengaja.[26] Pengertian *Khathi'* itu dijelaskannya ketika menafsirkan surah al-Qashash [28] ayat 8: *Dan pungutlah ia oleh keluarga Fir'aun yang akibatnya dia menjadi musuh dan kesedihan bagi mereka. Sesungguhnya Fir'aun dan Haman beserta tentaranya adalah orang-orang yang salah.*

Di kalangan ulama memang terdapat perbedaan tentang barang yang terlarang untuk dijadikan objek *ikhtikar*. Namun tampaknya ada kesamaan persepsi tentang tidak bolehnya ikhtikar terhadap kebutuhan pokok. Imam Nawawi dengan tegas mengatakan *ikhtikar* terhadap kebutuhan pokok haram hukumnya.[27] Pendapat an-Nawawi ini sangat rasional, karena kebutuhan pokok menyangkut hajat hidup orang banyak. Namun harus dicatat, bahwa banyak sekali terjadi pergeseran kebutuhan. Dahulu mungkin suatu produk tidak begitu dibutuhkan dan tidak mengganggu kehidupan sosial, tetapi kini produk itu mungkin menjadi kebutuhan utama, minyalnya minyak, obat-obatan, dan seterusnya. Karena itu, tidak boleh terjebak kepada klasifikasi barang yang tak boleh ditimbun dan barang yang boleh. Tetapi perlu dirumuskan bahwa setiap penimbunan yang bertujuan untuk kepentingan spekulasi sehingga dampaknya mengganggu pasar dan sosial ekonomi, maka hukumnya terlarang.

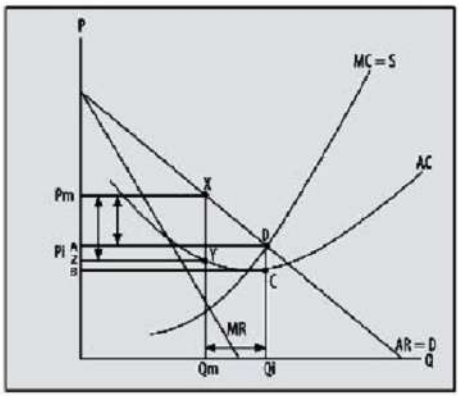
Suatu kegiatan masuk dalam ketegori *ikhtikar* apabila tiga unsur

[25] Muhammad Abdur Rahman ibn Abdur Rahim Al-Mubarakafuri, *Tuhfah al-Ahwazy bi Syarah Jami' At-Tirmizy*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Nomor Hadis 1310), h. 428.

[26] Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Sahfwah at Tafasir*, (Beirut: Dar al-Kutub, 1986), jilid 2, h. 674.

[27] Ali Abdur Rasul, *Al-Mabadi al-Iqtishadiyah fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Fikri Al-'Araby, T.Th.), h. 62.

Ikhtikar ialah:
Upaya mengambil keuntungan di atas keuntungan normal dengan menjual lebih sedikit untuk harga yang lebih tinggi.



berikut terdapat dalam kegiatan tersebut: *Pertama,* mengupayakan adanya kelangkaan barang baik dengan cara menimbun *stock* atau mengenakan *entry barries*. *Kedua,* menjual dengan harga yang lebih tinggi dibandingkan dengan harga sebelum munculnya kelangkaan. *Ketiga,* mengambil keuntungan yang lebih tinggi dibandingkan keuntungan sebelum komponen 1 dan 2 dilakukan.[28]

Dalam grafis di atas, bila produsen berperilaku sebagai monopolis (*ikhtikar*), maka ia akan memilih tingkat produksinya ketika MC=MR dengan jumlah Q sebesar Qm dan P sebesar Pm. Dengan demikian, ia memproduksi lebih sedikit, dan menjual pada harga yang lebih tinggi. Profit yang dinikmati adalah sebesar kotak Pm XYZ. Hal inilah yang dilarang, sebab produsen tersebut dapat berproduksi pada tingkat di mana S=D atau ketika MC = AR. Pada tingkat ini, jumlah barang yang diproduksi lebih banyak, yakni sebesar Qi dan harganya pun lebih murah, yakni sebesar Pi. Tentu saja profit yang dihasilkan lebih sedikit, yakni sebesar kotak ABCD. Selisih profit antara kotak Pm XYZ dengan kotak ABCD inilah yang merupakan *monopoly's rent* yang diharamkan.

Pasar monopoli adalah struktur pasar yang sangat bertentangan dengan mekanisme pasar sehat dan sempurna. Monopoli adalah bentuk pasar di mana hak penguasaan terhadap perdagangan hanya dipegang atau dimiliki oleh satu orang. Praktik bisnis ini mencegah adanya perdagangan bebas dan menghambat manusia untuk mendapatkan harga yang adil dan sesuai, maka jelas hal ini sangat bertentangan dengan ajaran Islam, yang mengajarkan kemerdekaan dan keadilan di dalam

[28] Adiwarman Karim, *Ekonomi Mikro Islami*, (Indonesia: The International Insitute of Islamic Thought Indonesia, IIIT, 2002), h. 154.

perdagangan. Islam menginginkan agar harga yang adil dan *fair*. Oleh karena itulah pengambilan metode ini yang hanya akan menimbulkan kebaikan harga sesaat ditentang dan ditolak dalam Islam.

Ciri-ciri monopoli menurut Sadono Sukirno, di dalam bukunya *"Pengantar Teori Mikroekonomi"*, bahwa ciri-ciri pasar monopoli adalah sebagai berikut: *Pertama,* pasar monopoli adalah industri satu perusahaan. Barang atau jasa yang dihasilkannya tidak dapat dibeli dari tempat lain. Para pembeli tidak mempunyai pilihan lain, kalau mereka menginginkan barang tersebut maka mereka harus membeli dari perusahaan/penjual tersebut. Syarat-syarat penjualan sepenuhnya ditentukan oleh monopoli itu, dan para pembeli tidak dapat berbuat suatu apa pun di dalam menentukannya syarat jual beli.

Kedua, tidak mempunyai barang pengganti yang mirip. Barang yang dihasilkan perusahaan monopoli tidak dapat digantikan oleh barang lain yang ada di dalam pasar. Barang tersebut merupakan satu-satunya jenis barang dan tidak terdapat barang mirip yang dapat menggantikan barang tersebut. Aliran listrik adalah contoh dari barang yang tidak mempunyai pengganti yang mirip. Yang ada hanyalah barang pengganti yang sangat berbeda sifatnya, yaitu lampu minyak. Lampu minyak tidak dapat menggantikan listrik, karena ia tidak dapat digunakan untuk menghidupkan televisi dan lain-lain.

Ketiga, tidak terdapat kemungkinan perusahaan lain untuk masuk ke dalam industri monopoli. Sifat ini merupakan sebab utama yang menimbulkan suatu perusahaan mempunyai kekuasaan monopoli. Tanpa sifat ini perusahan monopoli tidak akan terwujud, karena pada akhirnya akan terdapat beberapa perusahaan di dalam satu industri. Ada beberapa bentuk hak penguasaan atas pasar monopoli yang dimiliki oleh suatu perusahaan. Ada yang bersifat legal yuridis, yaitu dibatasi oleh undang-undang, ada yang bersifat teknologi, yaitu teknologi yang digunakan sangat canggih dan tidak mudah dicontoh. Dan, ada pula yang bersifat keuangan, yaitu modal yang diperlukan sangat besar.

Keempat, berkuasa menentukan harga. Karena perusahaan monopoli merupakan satu-satunya penjual di dalam pasar, maka penentuan harga dapat dikuasainya melalui pengendalian terhadap lajunya produksi dan jumlah barang yang ditawarkan, sehingga dapat menentukan harga pada tingkat yang dikehendakinya.

Kelima, promosi iklan kurang diperlukan. Oleh karena perusahaan monopoli adalah satu-satunya perusahaan di dalam industri,

ia tidak perlu melakukan promosi penjualan secara iklan. Ketiadaan saingan menyebabkan semua pembeli yang memerlukan barang yang diproduksinya terpaksa membeli dari perusahaan tersebut. Kalaupun perusahaan membuat iklan bukanlah bertujuan menarik pembeli, tetapi untuk memelihara hubungan baik dengan masyarakat atau membuat citra hidup konsumtif.[29]

Di dalam bukunya *Business Ethics in Islam*, Dr. Mustaq Ahmad, lebih lanjut memberikan komentar tentang bahaya praktik penimbunan baik yang berbentuk uang tunai maupun bentuk barang, sangatlah bertentangan dengan ajaran Islam. Dalam terminologi Islam, penimbuhan harta seperti emas, perak, dan lainnya disebut *iktinaz*, sementara penimbunan barang-barang seperti makanan dan kebutuhan sehari-hari disebut dengan *ikhtikar*.[30] Penimbunan barang dan pencegahan peredarannya di dalam kehidupan masyarakat sangat dicela oleh Al-Qur'an, seperti yang difirmankan Allah SWT di dalam surah *at-Taubah* [9] ayat 34-35 sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya. Islam juga melarang praktik penimbunan makanan pokok, yang disengaja dilakukan untuk menjual jika harganya telah melambung. Pada masa ke khalifahannya, "Umar bin Khattab mengeluarkan sebuah peringatan keras terhadap segala praktik penimbunan barang-barang yang menjadi kebutuhan masyarakat. Dia tidak membolehkan seorang pun dari kaum Muslimin untuk membeli barang-barang sebanyak-banyaknya dengan niatan untuk dia timbun.[31]

Menurut al-Maududi, larangan terhadap penimbunan makanan, di samping untuk memberikan pelayanan pada tujuan-tujuan tertentu, ia juga bertujuan untuk mengeleminasi kejahatan "*black market*" (pasar gelap) yang biasanya muncul seiring dengan adanya penimbunan tersebut. Rasulullah SAW ingin membangun sebuah pasar bebas. Dengan demikian harga yag adil dan masuk akal bisa muncul dan berkembang sebagai hasil dari adanya kompetisi yang terbuka. Azar, seorang sahabat Rasulullah SAW yang sangat kritis dalam menyingkapi penimbunan harta benda ini, berkeyakinan bahwasanya penimbunan harta itu adalah haram, meskipun telah dibayar zakatnya.[32]

---

[29] Sadono Sukirno, *Pengantar Teori Mikro-Ekonomi*, h. 262.

[30] Mustaq Ahmad, *Business Ethics in Islam*, International Institute of Islamic Thought (IIIT), Pakistan, terj. Etika Bisnis dalam Islam", (Jakarta, Pustaka Al-Kautsar, 2001), h. 145

[31] *Ibid.*

[32] *Ibid.*

2. Hadis Larangan Jual Beli Najasy

Najasy adalah suatu praktik dagang di mana seseorang pura-pura menawar barang yang didagangkan degan maksud hanya untuk menaikkan harga, agar orang lain bersedia membeli dengan harga itu, Ibnu 'Umar r.a. berkata: "Rasulullah SAW melarang keras praktik jual beli *najasy*". Di dalam Hadis yang diriwayatkan oleh Tirmidzi, Rasulullah SAW bersabda: "Janganlah kamu sekalian melakukan penawaran barang tanpa maksud untuk membeli". (HR.Tirmidzi).

Transaksi *najasy* diharamkan dalam perdagangan karena si penjual menyuruh orang lain memuji barangnya atau menawar dengan harga yang lebih tinggi, agar orang lain tertarik pula untuk membelinya. Si Penawar sendiri tidak bermaksud untuk benar-benar membeli barang tersebut. Ia hanya ingin menipu orang lain yang benar-benar ingin membeli yang sebelumnya orang ini telah melakukan kesepakatan dengan penjual. Akibatnya, terjadi permintaan palsu (*false demand*). Tingkat permintaan yang terjadi tidak dihasilkan secara alamiah.

3. Hadis Larangan Jual-beli *Talaqqi Rukban* dan *Hadir Libad*

Praktik *talaqqi rukban* ini adalah suatu perbuatan seseorang di mana dia mencegat orang-orang yang membawa barang dari desa dan membeli barang itu sebelum tiba di pasar. Rasulullah SAW melarang praktik semacam ini dengan tujuan untuk mencegah terjadinya kenaikan harga. Rasulullah memerintahkan suplai barang-barang hendaknya dibawa langsung ke pasar hingga para penyuplai barang dan para konsumen bisa mengambil manfaat dari adanya harga yang sesuai dan alami.

Hal ini sesuai dengan Hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, bahwa Rasulullah SAW "melarang menyongsong (mencegat) pedagang sebelum tiba di pasar/talaqqi rukban." (HR. Bukhari). Larangan tersebut karena pedagang tidak mengetahui harga pasar dan tidak memiliki informasi yang benar tentang harga di pasar. Hal ini dapat mengakibatkan kerugian bagi pedagang.

Substansi dari larangan jual beli *talaqqi rukban* ini adalah ketidakadilan tindakan yang dilakukan oleh para pedagang kota yang tidak menginformasikan harga yang sesungguhnya yang terjadi di pasar. Pedagang itu sengaja mencari keuntungan yang lebih dengan cara mengelabui para petani desa karena membeli barangnya dengan harga

di bawah dari harga pasar sesungguhnya. Di sinilah unsur penzaliman yang dilarang oleh Islam yang dilakukan para pedagang kota terhadap para pedagang desa (petani).

Praktik perdagangan *hadir libad* juga sangat potensial untuk melambungkan harga dan sangat dilarang oleh Rasulullah SAW Praktik ini mirip dengan *tallaqi al-rukban*, yaitu di mana seseorang menjadi penghubung atau makelar dari orang-orang yang datang dari Gurun Saraha atau perkampungan dengan konsumen yang hidup di kota. Makelar itu kemudian menjual barang-barang yang dibawa oleh orang-orang desa itu pada orang kota di mana dia tinggal dan mengambil keuntungan yang demikian besar, dan keuntungan yang diperoleh dari harga yang naik dia ambil untuk dirinya sendiri, Rasulullah SAW sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas r.a. bersabda:

لا تلقوا الركبان ولا يبيع حاضر لباد قال فقلت لابن عباس ما قوله: لا يبيع حاضر لباد؟ قال لا يكن له سمسارا (رواه مسلم)

"Janganlah kalian menemui para kafilah di jalan (untuk membeli barang-barang mereka dengan niat membiarkan mereka tidak tahu harga yang berlaku di pasar), seorang penduduk kota tidak diperbolehkan menjual barang-barang milik penghuni padang pasir. Dikatakan kepada Ibnu Abbas: "apa yang dimaksud menjual barang-barang seorang penghuni padang pasir oleh seorang penduduk kota?" Ia menjawab:"Tidak menjadi makelar mereka". (HR. Muslim)

Ada beberapa syarat yang ditetapkan ulama yang menyebabkan jual beli semacam ini menjadi terlarang, yaitu: *Pertama*, barang yang ia tawarkan untuk dijual adalah barang yang umumnya dibutuhkan oleh orang banyak, baik berupa makanan maupun yang lainnya. Jika barang yang dijual tidak terlalu dibutuhkan banyak orang, maka tidak termasuk dalam larangan. *Kedua*, jual beli yang dimaksud adalah untuk harga saat itu. Adapun jika harganya dibayar secara berangsur, maka tidaklah masalah. *Ketiga*, orang desa tersebut tidak mengetahui harga barang yang dijual ketika sampai di kota. Jika ia mengetahuinya maka tidak masalah.[33]

[33] *Al-Mausuah al-Fikihiyyah*, jilid 9, h. 83.

3

Ijma' dan Penerapannya dalam Fatwa Ekonomi Syariah

A. PENGERTIAN DAN DASAR IJMA'

Secara etimologi, *ijma'* berarti "kesepakatan" atau konsensus.[1] Pengertian ini dijumpai dalam Al-Qur'an QS. *an-Nisâ'* [5]: 115. Pengertian etimologi kedua dari *ijma'* adalah ketetapan hati untuk melakukan sesuatu. Ini ditemukan dalam QS. *Yunus* [10]: 71. Perbedaan antara pengertian kedua terletak pada kuantitas (jumlah) orang yang berketetapan hati. Pengertian pertama mencukupkan satu tekad saja, sedangkan untuk pengertian kedua memerlukan tekad kelompok.[2]

Al-Ghazali mendefinisikan *ijma'* dengan kesepakatan umat Muhammad secara khusus atas suatu urusan agama. Meskipun dalam istilah ini dikhususkan kepada umat Nabi Muhammad, namun mencakup jumlah yang luas yaitu seluruh umat Nabi Muhammad atau umat Islam. Pandangan Imam Ghazali ini mengikuti pandangan Imam Syafi'i yang menetapkan *ijma'* itu sebagai kesepakatan umat. Hal ini tampaknya didasarkan pada keyakinan bahwa yang terhindar dari kesalahan hanyalah umat secara keseluruhan, bukan perorangan.

Al-Amidi yang juga pengikut Syafi'iyah merumuskan *ijma'*: *Ijma'* adalah kesepakatan sejumlah *Ahlul Halli wal 'Aqd* (para ahli yang berkompeten mengurusi umat) dari umat Muhammad pada suatu masa atau hukum suatu kasus. Kelihatannya Imam al-Amidi membatasi *ijma'* itu pada kesepakatan orang-orang tertentu dari umat Nabi Muhammad, yaitu orang-orang yang mempunyai fungsi sebagai *pengungkai* dan pengikat atau para ulama yang membimbing kehidupan keagamaan umat

[1] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 51.

[2] *Ibid.*

Islam. Dalam hal ini orang awam tidak diperhitungkan kesepakatannya.

Dasar *ijma'* adalah berupa Al-Qur'an Hadis dan akal pikiran.[3] Adapun dalil dari Al-Qur'an dapat dilihat pada QS. *an-Nisâ'* [5]: 59 yang artinya: "*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya dan ulil amri di antara kamu.*" Ungkapan *amri* yang terdapat pada ayat di atas berarti hal, *keadaan* atau *urusan* yang bersifat umum meliputi urusan dunia dan urusan agama. *Ulil amri* dalam urusan dunia ialah raja, kepala negara, pemimpin atau penguasa, sedang *ulil amri* dalam urusan agama ialah para mujtahid. Dari ayat tersebut, dipahami bahwa jika para *ulil amri* itu telah sepakat tentang sesuatu ketentuan atau hukum dari suatu peristiwa, maka kesepakatan itu hendaklah dilaksanakan dan dipatuhi oleh umat Muslim.

Dalam Hadis disebutkan bahwa *ijma'* atau kesepakatan bersama merupakan konsensus yang memiliki nilai kebenaran dan terhindar dari kesesatan. Oleh karena itu, bila para mujtahid telah melakukan *ijma'* tentang hukum *syara'* dari suatu peristiwa atau kejadian, maka *ijma'* itu hendaklah diikuti, karena mereka tidak mungkin melakukan kesepakatan untuk melakukan kesalahan apalagi kemaksiatan dan dusta. Hal ini diungkapkan Nabi dalam sabdanya yang artinya: "Umatku tidak akan bersepakat untuk melakukan kesalahan." (HR. Abu Daud dan Tirmidzi). Hadis yang lain, Nabi juga bersabda: "Hendaklah kalian berjamaah dan jangan bercerai berai, karena setan bersama yang sendiri dan dengan dua orang lebih jauh." (HR. at-Tirmidzi)

Menurut Abdul Wahhab Khalaf, suatu hukum yang disepakati seluruh mujtahid sebenarnya merupakan hukum umat Islam seluruhnya yang diperankan oleh para mujtahid mereka. Oleh sebab itu, sesuai dengan kandungan Hadis di atas, tidak mungkin para mujtahid tersebut melakukan kesalahan dalam menetapkan hukum. Apabila seluruh umat telah sepakat melalui para mujtahid mereka, maka tidak ada alasan untuk menolaknya.[4]

Selain itu, menurut akal pikiran juga mendukung dalil *ijma'* sebagai sumber hukum. Argumentasinya, bahwa setiap *ijma'* yang dilakukan atas hukum *syara'*, harus dilakukan dan dibina atas asas-asas pokok ajaran Islam. Karena itu, setiap mujtahid dalam berijtihad harus mengetahui dasar-dasar pokok ajaran Islam, batas-batas yang telah ditetapkan dalam

[3] Kemal Mukhtar, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995), h. 100.

[4] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 56.

berijtihad serta hukum-hukum yang telah ditetapkan. Bila ia berijtihad dan dalam berijtihad itu ia menggunakan *nash*, maka ijtihadnya tidak boleh melampaui batas maksimum dari yang mungkin dipahami dari *nash* itu. Sebaliknya, jika dalam berijtihad, ia tidak menemukan satu *nash* pun yang dapat dijadikan dasar ijtihadnya, maka dalam berijtihad ia tidak boleh melampaui kaidah-kaidah umum agama Islam, karena itu ia boleh menggunakan dalil-dalil yang bukan *nash*, seperti *qiyas*, *istihsan*, dan sebagainya. Jika semua mujtahid telah melakukan seperti yang demikian itu, maka hasil ijtihad yang telah dilakukannya tidak akan jauh menyimpang atau menyalahi Al-Qur'an dan Hadis, karena semuanya dilakukan berdasar petunjuk kedua dalil itu. Jika seorang mujtahid boleh melakukan seperti ketentuan di atas, kemudian pendapatnya boleh diamalkan, tentulah hasil pendapat mujtahid yang banyak yang sama (hasil *ijma'*) tentang hukum suatu peristiwa lebih utama diamalkan.

B. RUKUN DAN SYARAT IJMA'

Berdasarkan definisi di atas, *ijma'* merupakan konsensus ulama terhadap problematika hukum *syar'i* pasca wafatnya Nabi SAW Oleh karena itu, dari definisi dan dasar hukum *ijma'* di atas, maka ulama *ushul fiqh* menetapkan rukun-rukun *ijma'* sebagai berikut:[5]

1. Harus ada beberapa orang mujtahid di kala terjadinya peristiwa, dan para mujtahid itulah yang melakukan kesepakatan (menetapkan hukum peristiwa itu. Seandainya tidak ada beberapa orang mujtahid di waktu terjadinya suatu peristiwa tentulah tidak akan terjadi *ijma'*, karena *ijma'* itu harus dilakukan oleh beberapa orang.
2. Pelaku kesepakatan itu hendaklah seluruh mujtahid yang ada dalam dunia Islam. Jika kesepakatan itu hanya dilakukan oleh para mujtahid yang ada pada suatu negara saja, maka kesepakatan yang demikian belum dapat dikatakan suatu *ijma'*.
3. Kesepakatan itu harus dinyatakan secara tegas oleh setiap mujtahid bahwa ia sependapat dengan mujtahid-mujtahid yang lain tentang hukum (*syara'*) dari suatu peristiwa yang terjadi pada masa itu. Jangan sekali-kali tersirat dalam kesepakatan itu unsur-unsur paksaan, atau para mujtahid yang diharapkan kepada suatu keadaan, sehingga ia harus menerima suatu keputusan. Kesepakatan itu

[5] Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Jakarta: RajaGrafindo, 2002), h. 63.

dapat dilakukan dengan berbagai cara, seperti dengan pernyataan lisan, dengan perbuatan atau dengan suatu sikap yang menyatakan bahwa ia setuju atas suatu keputusan hukum yang telah disetujui oleh para mujtahid yang lain. Tentu saja keputusan yang terbaik ialah keputusan sebagai hasil suatu musyawarah yang dilakukan para mujtahid.

4. Kesepakatan itu hendaklah merupakan kesepakatan yang bulat dari seluruh mujtahid. Seandainya terjadi suatu kesepakatan oleh sebagian besar mujtahid yang ada, maka keputusan yang demikian belum pasti ke taraf *ijma'*. *Ijma'* yang demikian belum dapat dijadikan sebagai *hujjah* syariah.
5. Kesepakatan itu harus bersandarkan pada dalil *syar'i*, baik berupa *nash* maupun *qiyas*. Karena *ijma'* yang tanpa dasar tidak dapat diterima dan *ijma'* yang disandarkan hanya pada akal merupakan konsensus yang terlarang.[6]

Adapun syarat terjadinya *ijma'* menurut *ushuliyun* adalah sebagai berikut:

- Yang melakukan *ijma'* tersebut adalah orang-orang yang memenuhi persyaratan ijtihad.
- Kesepakatan itu muncul dari para mujtahid yang bersifat adil (berpendirian kuat terhadap agamanya).
- Para mujtahid yang terlibat adalah yang berusaha menghindarkan diri dari ucapan atau perbuatan bid'ah.

Ketiga syarat tersebut merupakan persyaratan yang disepakati oleh seluruh ahli *ushul fiqh*. Ada juga syarat lain, tetapi tidak disepakati para ulama, di antaranya:

- Para mujtahid itu adalah sahabat.
- Mujtahid itu kerabat Rasulullah, apabila memenuhi dua syarat ini, para ulama *ushul fiqh* menyebutnya dengan *ijma' shahabat*.
- Mujtahid itu adalah ulama Madinah.
- Hukum yang disepakati itu tidak ada yang membantahnya sampai wafatnya seluruh mujtahid yang menyepakatinya.
- Tidak terdapat hukum *ijma'* sebelumnya yang berkaitan dengan masalah yang sama.[7]

---

[6] Wahbah al-Zuhaili, *al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1999), h. 48.

[7] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 53-54.

Demikian rukun dan syarat yang harus dipenuhi dalam suatu *ijma'*. Karena *ijma'* dalam hukum Islam sebagai sumber hukum yang ketiga, maka secara prosedural harus didukung oleh konsensus para mujtahid dalam suatu masalah hukum. Hal ini berbeda dengan ijtihad kolektif yang tidak mengharuskan adanya kesepakatan seluruh mujatahid, tetapi hanya berupa kesepakatan secara mayoritas. Di era kontemporer, ijtihad kolektif ini mereposisi *ijma'* itu sendiri.

C. KLASIFIKASI IJMA' MENURUT USHULIYUN

Sekalipun sukar membuktikan apakah *ijma'* benar-benar terjadi, namun dalam kitab-kitab fikih dan *ushul fiqh* diterangkan macam-macam *ijma'*. Diterangkan bahwa *ijma'* itu dapat ditinjau dari beberapa segi dan tiap-tiap segi terdiri atas beberapa macam. Ditinjau dari segi cara terjadinya, maka *ijma'* terdiri atas:

1. *Ijma' Sharih*, yaitu para mujtahid menyatakan pendapatnya dengan jelas dan tegas, baik berupa ucapan atau tulisan. *Ijma' bayani* disebut juga *ijma' shahih, ijma' qauli* atau *ijma' haqiqi*;
2. *Ijma' sukuti*, yaitu para mujtahid seluruh atau sebagian mereka tidak menyatakan pendapat dengan jelas dan tegas, tetapi mereka berdiam diri saja atau tidak memberikan reaksi terhadap suatu ketentuan hukum yang telah dikemukakan mujtahid lain yang hidup di masanya. *Ijma'* seperti ini disebut juga *ijma' 'itibari*.[8]

Ditinjau dari segi yakin atau tidaknya terjadi suatu *ijma'*, dapat dibagi menjadi sebagai berikut:

1. *Ijma' qath'i*, yaitu hukum yang dihasilkan *ijma'* itu adalah *qath'i* diyakini benar terjadinya, tidak ada kemungkinan lain bahwa hukum dari peristiwa atau kejadian yang telah ditetapkan berbeda dengan hasil *ijma'* yang dilakukan pada waktu yang lain.
2. *Ijma' zanni*, yaitu hukum yang dihasilkan *ijma'* itu *zanni*, masih ada kemungkinan lain bahwa hukum dari peristiwa atau kejadian yang telah ditetapkan berbeda dengan hasil ijtihad orang lain atau dengan hasil *ijma'* yang dilakukan pada waktu yang lain.

Dalam kitab-kitab fikih terdapat pula beberapa macam *ijma'* yang dihubungkan dengan masa terjadi, tempat terjadi, atau orang yang melaksanakannya. *Ijma'-ijma'* itu ialah:

[8] Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Semarang: Toha Putra Group, 1994), h. 64.

1. *Ijma' sahabat*, yaitu *ijma'* yang dilakukan oleh para sahabat Rasulullah SAW.
2. *Ijma' khulafaurrasyidin*, yaitu *ijma'* yang dilakukan oleh Khalifah Abu Bakar ra., Umar bin Khattab ra., Utsman bin Affan r.a. dan Ali bin Abi Thalib ra. Tentu saja hal ini hanya dapat dilakukan pada masa keempat sahabat itu hidup, yaitu pada masa Khalifah Abu Bakar. Setelah Abu Bakar meninggal dunia *ijma'* tersebut tidak dapat dilakukan lagi.
3. *Ijma' shaikhan*, yaitu *ijma'* yang dilakukan oleh Abu Bakar dan Umar bin Khattab.
4. *Ijma' ahli Madinah*, yaitu *ijma'* yang dilakukan oleh ulama-ulama Madinah. *Ijma'* ahli Madinah merupakan salah satu sumber hukum Islam menurut Mazhab Maliki, tetapi Mazhab Syafi'i tidak mengakuinya sebagai salah satu sumber hukum Islam.
5. *Ijma' ulama Kufah*, yaitu *ijma'* yang dilakukan oleh ulama-ulama Kufah. Mazhab Hanafi menjadikan *ijma'* ulama Kufah sebagai salah satu sumber hukum Islam.

Adapun salah satu contoh *ijma'* adalah hak menerima waris atas kakek bersama-sama dengan anak, apabila seseorang meninggal dunia dan meninggalkan ahli waris (yakni) anak dan kakek. Kakek ketika tidak ada bapak bisa menggantikan posisinya dalam penerimaan warisan, sehingga bisa menerima warisan seperenam harta sebagaimana yang diperoleh bapak, meski terdapat anak dari orang yang meninggal. Masalah lain, yang juga termasuk contoh kasus *ijma'* yaitu saudara-saudara seibu-sebapak, baik laki-laki maupun perempuan (*banu al-a'yan wa al-a'lat*)[9] terhalang dari menerima warisan oleh bapak. Hal ini ditetapkan degan *ijma'* sahabat.

Termasuk juga dalam contoh *ijma'* adalah wajib memilih khalifah dengan tenggang waktu tiga hari sejak berakhirnya kekhalifahan sebelumnya. Para pemuka sahabat tidak menyibukkan diri dengan proses pemakaman jenazah Rasul, tetapi mereka pergi menuju *Saqifah bani Saidah* hingga terpilihnya Abu Bakar ra. sebagai Khalifah dalam tenggat waktu tiga hari telah sempurna.

[9] *Banu al-a'yan* adalah saudara laki-laki atau perempuan yang seibu dan sebapak. *Banu al-a'lat* adalah saudara-saudara laki-laki dan perempuan yang sebapak saja. *Banu al-akhyaf* adalah saudara-saudara laki-laki atau perempuan yang seibu saja.

D. PANDANGAN ULAMA TENTANG KEHUJJAHAN IJMA'

Jumhur ulama *ushul fiqh* berpendapat apabila rukun-rukun *ijma'* telah terpenuhi, maka *ijma'* tersebut menjadi *hujjah* yang *qath'i* (pasti), wajib diamalkan dan tidak boleh mengingkarinya, bahkan orang yang mengingkarinya dianggap kafir. Di samping itu, permasalahan yang telah ditetapkan hukumnya melalui *ijma'*, menurut para ahli *ushul fiqh* tidak boleh lagi menjadi pembahasan ulama generasi berikutnya, karena hukum yang ditetapkan melalui *ijma'* merupakan hukum *syara'* yang *qath'i* dan menempati urutan ketiga sebagai dalil *syara'* setelah Al-Qur'an dan Sunnah.[10]

Sehubungan dengan kedudukan *ijma'*, para ulama dibedakan menjadi dua kelompok, yaitu kelompok Sunni dan non-Sunni (Syiah, Khawarij, dan Mu'tazilah). Menurut ulama Sunni, bahwa *ijma'* merupakan sumber hukum yang dapat dijadikan dalil dalam menetapkan suatu hukum (*hujjah* syar'iyyah). Sebaliknya, menurut non-Sunni, *ijma'* bukan *hujjah syar'iyyah*, sehingga tidak dapat dijadikan dalil hukum.[11]

Di kalangan Sunni sendiri terpecah dalam menerima ke-*hujjah*-an *ijma'* itu sendiri. Ada yang menerima *ijma'* secara mutlak. Tetapi ada pula yang menerima *ijma'* hanya pada masa *ijma'*-nya para sahabat seperti pendapat Ibnu Hazm dan Ahmad bin Hambal. Meskipun demikian, mayoritas ulama Sunni sepakat bahwa *ijma'* dapat dijadikan sebagai dalil hukum, yang berbeda hanya tertentu pada batasan *ijma'* sahabat, *ijma' tabi'in*, dan *ijma' tabi'it at-tabi'in*.

Kedudukan *ijma'* dilandasi oleh sejumlah ayat Al-Qur'an, yaitu QS. Ali Imran [3]: 103.

> *Berpegang teguhlah kamu kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu berpecah-pecah.*

QS. *an-Nisâ'* [4]: 59

> *Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah, taatilah rasul, dan taatilah penguasa atau pemimpin di antara kamu, lalu jika kamu berselisih pendapat tentang sesuatu, kembalikanlah hal itu kepada Allah dan rasul.*

Dalil *ijma'* juga didukung beberapa Hadis di antaranya, Hadis Ibn Umar yang diriwayatkan oleh at-Tirmizi, "Tidak mungkin umatku bersepakat terhadap sesuatu yang sesat." Dalam redaksi Hadis yang lain,

[10] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 54.

[11] Asnawi, *Perbandingan Ushul Fiqh*, (Jakarta: Amzah, 2013), h. 86.

"Tidak (mungkin) umatku bersepakat terhadap sesuatu yang kelilu."

Hadis lain, diriwayatkan oleh al-bukhari dan Muslim, Nabi SAW bersabda: "Senantiasa segolongan umatku membela atau menegakkan kebenaran, dan tidak akan membahayakan mereka, orang-orang yang menentang mereka."

Dengan demikian, *ijma'* merupakan salah sumber hukum Islam yang dapat dijadikan pijakan dalam menetapkan suatu hukum. Karakteristik *ijma'* yang merupakan manifestasi prinsip musyawarah inilah sangat penting dalam merespons berbagai persoalan umat yang mengemuka sejak zaman Nabi, sahabat, hingga *tabi'in*.

E. APLIKASI IJMA' DALAM MASALAH EKONOMI DAN PERBANKAN

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, bahwa *ijma'* merupakan konsensus terhadap suatu masalah hukum tertentu. Selain itu, di era kontemporer *ijma'* dapat direperesentasikan melalui forum-forum ilmiah seperti Majma' al-Fiqh al-Islami, Majma al-Buhuts al-Islamiyah, Dar al-Ifta, dan Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia. Oleh karena itu, jika bentuk kesepakatan ulama ini dikaitkan dengan problematika ekonomi dan perbankan kontemporer, maka dapat diaplikasikan sebagai berikut:

1. Ijma' tentang Keharaman Bunga Bank

Menurut Syeikh Yusuf Qardhawi dalam bukunya *Bunga Bank adalah Haram*, bahwa sebanyak 300 ulama dan pakar ekonomi dunia telah menghasilkan suatu *ijma'* tentang keharaman bunga bank (mereka terdiri dari ahli fikih, ahli ekonomi, dan keuangan dunia) melalui suatu pertemuan di mana telah lahir *ijma'* ulama dari berbagai lembaga, pusat penelitian, muktamar, seminar-seminar ahli fikih dan ahli ekonomi Islam yang mengharamkan bunga bank dalam segala bentuknya, dan bunga bank itu adalah riba tanpa diragukan sedikit pun. Beberapa hasil keputusan dari lembaga internasional antara lain:[12]

Sidang Organisasi Konferensi Islam (OKI)

Semua perserta sidang OKI kedua yang berlangsung di Karachi,

[12] Syafi'i Antonio, *Bank Syariah Wacana Ulama dan Cendekiawan*, (Jakarta: BI dan Tazkia Institute, 1999), h. 94.

Pakistan, Desember 1970, telah menyepakati dua hal utama, yaitu: (1) praktik bank dengan sistem bunga adalah tidak sesuai dengan syariah Islam; (2) perlu segera didirikan bank-bank alternatif yang menjalankan operasinya sesuai dengan prinsip-prinsip syariah. Hasil kesepakatan inilah yang melatarbelakangi didirikannya Bank Pembangunan Islam (IDB).

Mufti Negara Mesir

Keputusan kantor Mufti Negara Mesir terhadap hukum bunga bank senantiasa tetap dan konsisten. Tercatat sekurang-kurangnya sejak 1900 hingga 1989 Mufti Negara Republik Arab Mesir memutuskan bahwa bunga bank termasuk salah satu bentuk riba yang diharamkan.

Konsul Kajian Islam Dunia

Ulama-ulama besar dunia yang terhimpun dalam Konsul Kajian Islam Dunia (KKID) telah memutuskan hukum yang tegas terhadap bunga bank. Dalam konferensi II KKID yang diselenggarakan di Universitas Al-Azhar, Cairo, pada bulan Muharram 1385 H/Mei 1965, ditetapkan bahwa tidak ada sedikit pun keraguan atas keharaman praktik pembungaan uang seperti yang dilakukan bank-bank konvensional.

Di antara ulama-ulama besar yang hadir adalah Syekh al-Azhar, Muhammad Abu Zahra, Abdullah Daraz, Mustafa Ahmad Zarqa, Yusuf Qardhawi, dan sekitar 300 ulama besar dunia lainnya. Yusuf Qardhawi, salah seorang peserta aktif dalam konferensi tersebut mengutarakan bahwa konferensi tersebut di samping dihadiri oleh para ulama juga diikuti oleh para bankir dan ekonom dari Amerika, Eropa, dan dunia Islam. Yang menarik, menurut beliau, bahwa para bankir dan ekonom justru yang paling semangat menganalisis kemudaratan praktik pembungaan uang melebihi *hammasah* (semangat) para ustaz dan ahli syariah. Mereka menyerukan bahwa harus dicari suatu bentuk sistem perbankan alternatif.

Fatwa Lembaga-lembaga Lain

Senada dengan ketetapan dan fatwa dari lembaga-lembaga Islam dunia di atas, beberapa lembaga tersebut berikut ini juga menyatakan bahwa bunga bank adalah salah satu bentuk riba yang diharamkan. Lembaga-lembaga tersebut antara lain: (1) Akademi Fikih Liga Muslim Dunia; (2) Pimpinan Pusat Dakwah, Penyuluhan, Kajian Islam, dan

Fatwa, Kerajaan Saudi Arabia.

Selain lembaga di atas, ada penambahan ketetapan akan keharaman bunga bank oleh tiga forum ulama internasional, yaitu:[13]

a. *Majma'ul Buhuts al-Islamiyyah* di Al-Azhar Mesir pada Mei 1965.
b. *Majma' al-Fiqh al-Islamy* di negara-negara OKI, Jeddah 22-28 Desember 1985.
c. *Majma' Fikih Rabithah Rabithah al-'Alam al-Islamy* keputusan ke-6 sidang ke-9, Mekkah 12-19 Rajab 1406 H.
d. Keputusan *Dar Al-Ifta*, Kerajaan Saudi Arabia, 1979.
e. Keputusan *Supreme Shariah Court Pakistan*, 22 Desember 1999.

Dengan demikian, bunga bank adalah haram berdasarkan *ijma'* ulama kontemporer yang telah diputuskan dalam berbagai konferensi baik skala regional maupun internasional. Hasil keputusan para ulama tentang keharaman bunga bank ini merupakan bentuk ijtihad yang memiliki ketetapan yang berdasarkan dalil-dalil yang otoritatif.

2. Ijma' tentang Asuransi Bisnis Konvensional

Majelis ulama fikih pada pertemuan pertamanya yang diadakan pada tanggal 10 Sya'ban 1398 M, di Mekkah al-Mukarramah di pusat *Rabithah al-Alam al-Islami* meneliti persoalan asuransi dengan berbagai jenisnya yang bermacam-macam, setelah sebelumnya menelaah tulisan para ulama dalam persoalan tersebut, dan juga setelah melihat keputusan *Majelis Kibar al-Ulama* di Kerjaan Saudi Arabia pada pertemuan kesepuluh di Kota Riyadh tanggal 4/4/97 M, dengan SK No. 55, tentang haramnya asuransi berbasis bisnis dengan berbagai jenisnya. Setelah mempelajari secara lengkap berbagai pendapat seputar persoalan itu, baik berupa asuransi jiwa, asuransi barang dagangan berdasarkan analisis sebagai berikut:[14]

> Pemberlakuan premi tetap sebagaimana dilakukan berbagai perusahaan asuransi bisnis merupakan perjanjian usaha yang mengandung unsur "menjual kucing dalam karung" karena pihak yang akan menerima asuransi pada saat perjanjian tidak mengetahui jumlah uang yang akan dia berikan dan akan diterima. Karena bisa jadi sekali, dua kali membayar iuran, terjadi kecelakaan sehingga ia berhak mendapatkan

[13] Didin Hafidhuddin, *Mutiara Dakwah*, (Jakarta: Kuwais, 2006), h. 299.

[14] Abdullah Al-Muslih, *Fikih Ekonomi Keuangan Islam*, penerjemah Abu Umar Basyir, (Jakarta: Darul Haq, 2004), h. 275.

jatah yang dijanjikan oleh pihak perusahaan asuransi, hal ini juga sangat bergantung pada perkembangan saat tanggungan itu harus dibayarkan penanggung.[15] Oleh karena itu, *ijma'* ulama mengharamkan asuransi bisnis di konvensional.

3. Ijma' tentang Tabungan Syariah

Berdasarkan Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1998 tentang perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan, yang dimaksud dengan tabungan adalah simpanan yang penarikannya hanya dapat dilakukan menurut syarat tertentu yang disepakati, tetapi tidak dapat ditarik dengan cek, bilyet giro, dan/atau alat lainnya yang dipersamakan dengan itu.

Adapun yang dimaksud dengan tabungan syariah adalah tabungan yang dijalankan berdasarkan prinsip-prinsip syariah. Dalam hal ini, Dewan Syariah Nasional telah mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa tabungan yang dibenarkan adalah tabungan yang berdasarkan prinsip wadiah dan mudarabah.

Tabungan wadiah merupakan tabungan yang dijalankan berdasarkan akad wadiah, yakni titipan murni yang harus dijaga dan dikembalikan setiap saat sesuai dengan kehendak pemiliknya. Berkaitan dengan produk tabungan wadiah, Bank Syariah menggunakan akad wadiah *yad adh-dhamanah*. Dalam hal ini, nasabah bertindak sebagai penitip yang memberikan hak kepada Bank Syariah untuk menggunakan atau memanfaatkan uang atau barang titipannya, sedangkan Bank Syariah bertindak sebagai pihak yang dititipkan dana atau barang yang disertai hak untuk menggunakan atau memanfaatkan dana atau barang tersebut. Sebagai konsekuensinya, bank bertanggung jawab terhadap keutuhan harta titipan tersebut serta mengembalikannya kapan saja pemiliknya menghendaki. Di sisi lain, bank juga berhak sepenuhnya atas keuntungan dari hasil penggunaan atau pemanfaatan dana atau barang tersebut.

Mengingat wadiah *yad dhamanah* ini mempunyai implikasi hukum yang sama dengan *qardh*, maka nasabah penitip dan bank tidak boleh saling menjanjikan untuk membagihasilkan keuntungan harta tersebut. Namun demikian, bank diperkenankan memberikan bonus kepada pemilik harta titipan selama tidak disyaratkan di muka. Dengan

[15] M. Syakir. Sula, *Asuransi Syariah: Life dan General: Konsep & Sistem Operasional*, (Jakarta: GIP, 2004), h. 299.

kata lain, pemberian bonus merupakan kebijakan Bank Syariah semata yang bersifat sukarela.

Dari pembahasan di atas, dapat disarikan beberapa ketentuan umum tabungan wadiah sebagai berikut: Tabungan wadiah merupakan tabungan yang bersifat titipan murni yang harus dijaga dan dikembalikan setiap saat (*on call*) sesuai dengan kehendak pemilik harta. Keuntungan atau kerugian dari penyaluran dana atau pemanfaatan barang menjadi milik atau tanggungan bank, sedangkan nasabah penitip tidak dijanjikan imbalan dan tidak menanggung kerugian.

Bank dimungkinkan memberikan bonus kepada pemilik harta sebagai sebuah insentif selama tidak diperjanjikan dalam akad pembukaan rekening. Dalam hal bank berkeinginan untuk memberikan bonus wadiah, beberapa metode yang dapat dilakukan adalah sebagai berikut:

1) Bonus wadiah atas dasar saldo rendah
2) Bonus wadiah atas dasar saldo rata-rata harian
3) Bonus wadiah atas dasar saldo harian.

Sementara yang dimaksud dengan tabungan mudarabah adalah tabungan yang dijalankan berdasarkan akad mudarabah. Mudarabah mempunyai dua bentuk, yakni mudarabah *mutlaqah* dan mudarabah *muqayyadah*, yang perbedaan utama di antara keduanya terletak pada ada atau tidaknya persyaratan yang diberikan pemilik dana kepada bank dalam mengelola hartanya. Dalam hal ini, Bank Syariah bertindak sebagai mudarib (pegelola). Bank Syariah dalam kapasitasnya sebagai mudarib, mempunyai kuasa untuk melakukan berbagai usaha yang tidak bertentangan dengan prinsip syariah serta mengembang-kannya, termasuk melakukan akad mudarabah dengan pihak lain.

Namun di sisi lain, Bank Syariah juga memiliki sifat sebagai seorang wali amanah, yang berarti bank harus berhati-hati atau bijaksana serta beriktikad baik dan bertanggung jawab atas segala sesuatu yang timbul akibat kesalahan atau kelalaiannya. Dari hasil pengelolaan dana mudarabah, Bank Syariah akan membagihasilkan kepada pemilik dana sesuai dengan nisbah yang telah disepakati dan dituangkan dalam akad pembukaan rekening. Dalam mengelola dana tersebut, bank tidak bertanggung jawab terhadap kerugian yang bukan disebabkan oleh kelalaiannya. Namun, apabila yang terjadi adalah mismanagement (salah urus), bank bertanggung jawab penuh terhadap kerugian tersebut.

Dalam mengelola harta mudarabah, bank menutup biaya operasi-

onal tabungan dengan menggunakan nisbah keuntungan yang menjadi haknya. Di samping itu, bank tidak diperkenankan mengurangi nisbah keuntungan nasabah penabung tanpa persetujuan yang bersangkutan. Dari pembahasan di atas, dapat disarikan beberapa ketentuan umum tabungan mudarabah sebagai berikut:

1) Dalam transaksi ini, nasabah bertindak sebagai shahibul maal atau pemilik dana, dan bank bertindak sebagai mudarib atau pengelola dana.
2) Dalam kapasitasnya sebagai mudarib, bank dapat melakukan berbagai usaha yang tidak bertentangan dengan prinsip syariah dan mengembangkannya, termasuk di dalamnya mudarabah dengan pihak lain.
3) Modal harus dinyatakan dengan jumlahnya, dalam bentuk tunai dan buku piutang.
4) Pembagian keuntungan harus dinyatakan dalam bentuk nisbah dan dituangkan dalam bentuk akad pembukaan rekening.
5) Bank sebagai mudarib menutup biaya operasional tabungan dengan menggunakan nisbah keuntungan yang menjadi haknya.
6) Bank tidak diperkenankan mengurangi nisbah keuntungan nasabah tanpa persetujuan yang bersangkutan.

Dengan demikian, berdasarkan *ijma'* tabungan berbasis syariah tersebut dibolehkan secara *syar'i* dengan mempertimbangkan ketentuan-ketentuan yang digariskan oleh Dewan Syariah Nasional melalui fatwanya No. 02/DSN-MUI/IV/2000 tentang Tabungan.[]

4

Qiyas dan Aplikasinya dalam Ekonomi dan Keuangan Kontemporer

A. ISTILAH DAN DASAR QIYAS

Kata *qiyas* berasal dari kata q-y-s, yang berarti mengukur. "*Qis rumh*" atau "*Qas rumh*" adalah ungkapan Arab yang berarti mengukur tombak atau lembing. Kata tersebut juga mempunyai akar kata lain q-w-s yang menunjukkan makna yang sama. Ungkapan *qistu al-sya'a bighairih* (saya mengukur sesuatu dengan sesuatu lain yang menyerupainya).[1] Sementara *qiyas* menurut bahasa berarti mengukur sesuatu dengan sesuatu (تقدير الشيئ بغيره). Mengukur sesuatu benda tersebut dengan sesuatu yang universal yang sesuai dengan benda itu dan sesuai pula dengan benda-benda lain yang sesuai dengannya.[2]

Secara harfiah, Hashim Kamali mengatakan *qiyas* bermakna mengukur atau memastikan panjang, berat, atau kualitas sesuatu. Seperti kalimat *qasat al-Sawb bi al-zira'* (pakaian itu diukur dengan meteran). Dari segi teknis, *qiyas* merupakan perluasan nilai syariah yang terdapat dalam kasus *asal*, atau *asl*, kepada kasus baru, karena yang disebut terakhir mempunyai *causa* (*'illat*) yang sama dengan yang disebut pertama. Kasus *asal* ditentukan oleh *nash* yang ada dan *qiyas* berusaha memperluas ketentuan tekstual tersebut kepada kasus yang

---

[1] Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Yurisprudence*, Edisi Bahasa Indonesia, *Qiyas Penalaran Analaogis di dalam Hukum Islam*, Cet. I, (Bandung, Pustaka, 2001) h. 112.

[2] Sebagian ahli leksikografi berpendapat bahwa asal kata *qiyas* adalah *qaws* yang berarti melampaui (*al-sabq*). Adapun orang-orang Arab menggunakan kata *qiyas* untuk mengukur kedalaman luka di kepala. Ungkapan *qasa al-thabib al-syajjah* atau *qasa al-jirahah* (dokter mengukur luka di kepala atau mengukur kedalaman luka) merujuk pada pengertian ini. Sebagian fukaha berpendapat bahwa kata *qiyas* mengandung tiga makna. *Pertama*, mengukur atau mengevaluasi (*taqdir*), *kedua*, kesamaan (*musawat*); dan *ketiga*, kumpulan antara keduanya (*majmu'*). Lihat, Ahmad Hasan, *Ibid*, h. 114.

baru. Dengan adanya kesamaan *causa* antara kasus *asal* dan kasus baru, maka penerapan *qiyas* mendapat justifikasi. [3]

Adapun *qiyas* secara terminologis, para fukaha memiliki definisi yang beragam. Namun, secara operasional perbedaan definisi tersebut tidak memberikan signifikansi dalam operasionalnya. Al-Ghazali mendefinisikan *qiyas* dengan proses menentukan hukum kasus *asal* bagi kasus yang serupa berdasarkan kesamaan sebab hukum (*'illat*) antara keduanya.[4] Bagi al-Ghazali, *qiyas* juga disebut *nazhar wa ijtihad* (refleksi dan penalaran bebas), karena ia melibatkan refleksi; juga disebut *dalil* (petunjuk), karena ia menunjukkan ketetapan hukum, dan disebut *i'tilal* (sebab akibat), karena ia terdiri dari alasan hukum (*'illat*). Karena *'illat* (sebab) merupakan komponen utama *qiyas*, kadang-kadang *qiyas* juga disebut *'illat*.[5]

Sementara Abdul Wahab Khallaf memberikan pengertian *qiyas* dengan" menyamakan suatu kasus yang tidak terdapat hukumnya dalam *nash* dengan kasus yang hukumnya terdapat dalam *nash*, karena adanya persamaan *'illat* dalam kedua kasus hukum itu".[6] Hampir sama dengan Fathurahman Djamil. Menurutnya, *qiyas* adalah kiat untuk menetapkan hukum yang kasusnya tidak terdapat dalam *nash* dengan cara menyamakannya dengan kasus yang terdapat dalam *nash*, disebabkan persamaan *'illat*.[7]

Dari berbagai definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa *qiyas* dapat dipahami sebagai penyamaan kasus yang tak terungkap oleh *nash* dengan kasus yang terungkap oleh *nash*, karena kesamaan nilai-nilai (*'illat*) syari'ah antara keduanya dalam rangka menerapkan hukum satu kasus atas lainnya.

Adapun dasar pijakan *qiyas* ini terdiri dari Al-Qur'an, Hadis, dan

---

[3] Muhammad Hashim Kamali. *Principles of Islamic Jurisprudence*, Edisi Indonesia " *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, Cet. I (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 255. Lebih jauh, Al-Amidi menyimpulkan bahwa *qiyas* mensyaratkan dua hal yang masing-masing dihubungkan satu sama lain oleh kesamaan: keduanya adalah keterkaitan (*nisbah*) dan hubungan (*idhafah*) antara dua hal. Karena itu, suatu ungkapan mengatakan: si anu diukur oleh ini dan itu, atau si anu tidak diukur oleh ini dan itu, yang masing-masing berarti bahwa sesuatu adalah sama dengan yang lain, atau tidak sama dengan yang lain. Lihat, al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Kairo, Matba'ah al-Ma'arif, 1914) h. 261.

[4] Al-Ghazali, *al-Mustasfa fi Ilm al-Ushul*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1993), h. 280.

[5] Al-Ghazali, *Syifa' al-Ghalil*, (Baghdad: Dar al-Kutub, 1971) h. 20.

[6] Abdul Wahab Khallaf. *Mashadir al-Tasyrie al-Islami fi ma la nashsha fih*, (Kuwait, Dar al-Qalam, 1972), h. 19.

[7] Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Cet. I (Jakarta, Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 135.

amal sahabat dan rasional. Di antara ayat Al-Qur'an yang mendukung *qiyas* yaitu:[8]

> *Hai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allah dan Rasul-Nya dan ulil amri kamu, kemudian jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah dan Rasul, jika kamu beriman kepada Allah dan hari akhirat. Yang demikian itu lebih baik (bagimu) dan lebih baik akibatnya.* (QS. *an-Nisâ'* [4]: 59)

Dari ayat di atas, dapat dipahami bahwa Allah memerintahkan umat Muslim agar menetapkan segala sesuatu berdasarkan Al-Qur'an dan al-Hadis. Jika tidak ada dalam Al-Qur'an dan al-Hadis hendaklah mengikuti pendapat *ulil amri*. Jika tidak ada pendapat *ulil amri*, boleh menetapkan hukum dengan mengembalikannya kepada Al-Qur'an dan al-Hadis, yaitu dengan menghubungkan atau menganalogikan dengan hukum yang terdapat dalam Al-Qur'an dan al-Hadis. Dalam hal ini banyak cara yang dapat dilakukan di antaranya dengan melakukan *qiyas*.

Ayat lain, yang juga menjelaskan tentang *qiyas* adalah:

> *Dialah yang mengeluarkan orang-orang kafir ahli kitab dari kampung halaman mereka pada pengusiran pertama kali. Kamu tidak mengira bahwa mereka akan keluar dan mereka pun yakin bahwa benteng-benteng mereka akan dapat menghindarkan mereka dari (siksaan) Allah, akan tetapi Allah mendatangkan kepada mereka (siksaan) dari arah yang tidak mereka sangka. Dan Allah menanamkan ketakutan ke dalam hati mereka, dan mereka membinasakan rumah-rumah mereka dengan tangan mereka sendiri dan tangan-tangan orang yang beriman. Maka ambillah tamsil dan ibarat (dari kejadian itu) hai orang-orang yang mempunyai pandangan yang tajam.* (QS. *al-Hasyr* [59]: 2)

Pada ayat di atas terdapat perkataan *fa'tabirû yâ ulil abshâr* (maka ambillah tamsil dan ibarat dari kejadian itu hai orang-orang yang

[8] Berkenaan dengan dasar-dasar pijakan penggunaan *qiyas*, Al-Syafi'i mengajukan ayat-ayat Al-Qur'an untuk mendukung *qiyas*, antara lain: QS. *al-Baqarah* [2]: 145. Inti yang ditekankan oleh al-Syafi'i dengan mengutip ayat tersebut, adalah bahwa kepastian tidak dapat diklaim dalam masalah-masalah yang diselesaikan berdasarkan akal dan penilaian pribadi. Al-Qur'an mengajak menggunakan akal dan *ra'yu* dalam kasus-kasus yang tidak memiliki preseden. Namun tanda-tandanya sangat diperlukan sebagai petunjuk. Ayat Al-Qur'an itu sebenarnya tidak dimaksudkan untuk membenarkan ajaran-ajaran semisal *qiyas* dan ijtihad. Ayat itu secara keseluruhan menandakan postulat yang penting. Al-Qur'an, dalam semua ayat semacam itu, dengan jelas menyetujui penggunaan *ra'yu* dan penilaian pribadi serta penggunaan spekulasi, perkiraan, pemikiran, dan perenungan yang mendalam terhadap masalah-masalah sosial keagamaan. Lihat Muhammad Idris Al-Syafi'I, *Al-Risalah*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1321 H), h. 66-67.

mempunyai pandangan tajam). Ungkapan tersebut dapat dipahami bahwa Allah memerintahkan kepada manusia agar membandingkan kejadian yang terjadi pada diri sendiri kepada kejadian yang terjadi pada orang-orang kafir itu. Jika orang-orang beriman melakukan perbuatan seperti perbuatan orang-orang kafir itu, niscaya mereka akan memperoleh azab yang serupa. Dari isyarat ayat di atas, dapat dipahami bahwa orang boleh menetapkan suatu hukum *syara'* dengan cara melakukan perbandingan, persamaan, atau *qiyas*.

Sementara dalil dari Hadis yaitu: "Bagaimana (cara) kamu menetapkan hukum apabila dikemukakan suatu peristiwa kepadamu? Mu'adz menjawab: Akan aku tetapkan berdasar Al-Qur'an. Jika engkau tidak memperolehnya dalam Al-Qur'an? Mu'adz berkata: Akan aku tetapkan dengan sunnah Rasulullah. Jika engkau tidak memperoleh dalam sunnah Rasulullah? Mu'adz menjawab: Aku akan berijtihad dengan menggunakan akalku dengan berusaha sungguh-sungguh. (Mu'adz berkata): Lalu Rasulullah menepuk dadanya dan berkata: Segala puji bagi Allah yang telah memberi petunjuk petugas yang diangkat Rasulullah, karena ia berbuat sesuai dengan yang diridhai Allah dan Rasul-Nya." (HR. Ahmad Abu Daud dan at-Tirmidzi)

Dari Hadis di atas, dapat dipahami bahwa seseorang boleh melakukan ijtihad dalam menetapkan hukum suatu peristiwa bila tidak menemukan ayat-ayat Al-Qur'an dan al-Hadis yang dapat dijadikan sebagai dasarnya. Banyak cara yang dapat dilakukan dalam berijtihad itu. Salah satu di antaranya dengan menggunakan *qiyas*.

Selain itu, Rasulullah sendiri pernah melakukan analogi atau *qiyas* dalam menjawab persoalan yang dihadapi sahabat sebagaimana Hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari berikut:

> "Sesungguhnya seorang wanita dari qabilah Juhainah pernah menghadap Rasullah SAW ia berkata: sesungguhnya ibuku telah bernazar melaksanakan ibadah haji, tetapi ia tidak sempat melaksanakannya sampai ia meninggal dunia, apakah aku berkewajiban melaksanakan hajinya? Rasulullah SAW menjawab: Benar, laksanakanlah haji untuknya, tahukah kamu, seandainya ibumu mempunyai utang, tentu kamu yang akan melunasinya. Bayarlah utang kepada Allah, karena utang kepada Allah lebih utama untuk dibayar." (HR. Bukhari)

Pada Hadis di atas Rasulullah meng-*qiyas*-kan utang kepada Allah dengan utang kepada manusia. Seorang anak perempuan menyatakan bahwa ibunya telah meninggal dunia dalam keadaan berutang kepada

Allah, yaitu belum sempat menunaikan nazarnya untuk menunaikan ibadah haji. Kemudian Rasulullah menjawab dengan meng-*qiyas*-kannya kepada utang. Jika seorang ibu meninggal dunia dalam keadaan berutang, maka anaknya wajib melunasinya. Beliau menyatakan utang kepada Allah lebih utama dibanding dengan utang kepada manusia. Jika utang kepada manusia wajib dibayar tentulah utang kepada Allah lebih utama harus dibayar. Dengan cara ini, Rasulullah berarti telah menggunakan *qiyas aulawi*.

Selain dalil Al-Qur'an dan Hadis, konsep *qiyas* juga didukung oleh perbuatan para sahabat dalam menyelesaikan probelmatika hukum pada masa itu.[9] Di antara masalah yang diselesaikan melalui metode *qiyas* pada masa sahabat adalah pengangkatan Khalifah Abu Bakar ra. Menurut para sahabat, Abu Bakar lebih utama diangkat menjadi khalifah dibanding sahabat-sahabat yang lain, karena dialah yang disuruh Nabi Muhammad mewakili beliau sebagai imam shalat di waktu beliau sedang sakit. Jika Rasulullah rela Abu Bakar r.a. mengganti beliau sebagai imam shalat, tentu beliau lebih rela bila Abu Bakar menggantikan beliau sebagai kepala pemerintahan.

Selain itu, Khalifah Umar bin Khattab pernah menuliskan surat kepada Abu Musa al-Asy'ari yang memberikan petunjuk bagaimana seharusnya sikap dan cara seorang hakim mengambil keputusan. Di antara isi surat beliau itu adalah:

> "... Kemudian pahamilah benar-benar persoalan yang dikemukakan kepadamu tentang perkara yang tidak terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Kemudian lakukanlah qiyas dalam keadaan demikian terhadap perkara-perkara itu dan carilah contoh-contohnya, kemudian berpeganglah kepada pendapat engkau yang paling baik di sisi Allah dan yang paling sesuai dengan kebenaran..."

Qiyas selain didukung oleh dalil-dalil di atas, sebagai konsep yang bertumpu pada penalaran, konsep ini secara rasional juga dapat

[9] Al-Jashshas salah satu ulama Hanafiyah menggarisbawahi dua hal. *Pertama*, tak seorangpun dari para kalangan sahabat yang diriwayatkan menolak penggunaan *qiyas*, juga tak seorang pun di antara mereka yang ragu untuk menggunakan *ra'yu* atau *qiyas* dalam masalah-masalah hukum. Dari sini, al-Jashshas berkesimpulan, bahwa para sahabat sebenarnya sudah sangat akrab dengan pembolehan ajaran ini dan penggunaan *ra'yu* serta ijtihad berdasarkan perintah Nabi. Jika tidak, mereka tidak akan sepakat tentang penggunaannya dalam hukum. *Kedua*, *ijma'* sahabat tentang keabsahan *qiyas* itu sendiri merupakan otoritas. Ketidaksepakatan atas penyelewengan terhadap kesepakatan itu tidak diperbolehkan. Lihat, Al-Jashshas, *Al-Fushul fi al-Ushul*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, T.Th.), h. 247.

diterima. Karena tujuan Allah menetapkan syariat bagi kemaslahatan manusia. Oleh karena itu, setiap peristiwa hukumnya jelas diterangkan dasarnya dalam *nash* dan ada pula yang tidak diterangkan. Peristiwa yang tidak diterangkan dalam *nash* ternyata juga dituntut kepastian hukumnya. Dalam kondisi seperti ini, kasus yang tidak ada *nash* yang dapat dijadikan sebagai dasarnya harus diteliti *'illat*-nya dan dianalogikan terhadap kasus hukum yang sama *'illat*-nya dan memiliki dasar pijakan *nash* yang jelas. Penetapan hukum dari peristiwa yang tidak ada *nash* sebagai dasarnya ini sesuai dengan hukum yang telah ditetapkan berdasarkan *nash*, karena ada persamaan *'illat*-nya diduga keras akan memberikan kemaslahatan kepada hamba sekaligus akan memberikan kepastian hukum. Sebab itu, secara rasional dan operasional proses penetapan hukum itulah yang disebut sebagai penalaran hukum Islam melalui metode *qiyas*.

B. ASPEK HISTORITAS DAN OTORITAS QIYAS

Jika ditelisik lebih jauh, sejarah kemunculan *qiyas* sebagai bentuk penalaran yang sistematis dalam hukum Islam berawal dari penggunaan pendapat pribadi (*ra'yu*) dalam kasus-kasus yang terungkap oleh *nash* yang jelas. Penggunaan *ra'yu* yang benar untuk menyelesaikan masalah-masalah penting, sesungguhnya sudah umum di Jazirah Arabia sejak pra-Islam.[10] Bahkan, dalam beberapa kasus, Nabi pun telah memberi teladan dalam menggunakan analogi dalam menjawab persoalan yang dihadapi para sahabat ketika itu.

Klaim J. Schacht, bahwa teori *qiyas* dalam hukum Islam dipengaruhi oleh logika Yunani dan hukum Romawi, mungkin benar. Akan tetapi, pendapat ini ditepis oleh sebagian kalangan, karena Schacht tidak memberikan bukti positif yang menunjukkan bahwa fukaha Muslim telah meminjam ajaran ini, konsep dan metodenya dari Yahudi, atau mereka dipengaruhi dalam ajaran ini oleh retorika Romawi atau Yunani. Demikian juga, ajaran, konsep, dan kesamaan dalam teknik pembahasan, tidak membuktikan bahwa yang satu pasti meminjam dari yang lain.[11]

Dalam konteks historis, menurut Ahmad Hasan konsep *qiyas* bermula dari *term ra'yu* yang merupakan istilah umum (*generic*) yang menggambarkan penalaran-penalaran yang sering digunakan oleh

[10] Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, h. 5.

[11] Ahmad Hanafi, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Widjaya, T.Th.), h. 115.

mazhab-mazhab hukum awal sebelum al-Syafi'i (w. 240 H). Selama fase-fase perkembangannya, *ra'yu* berkembang menjadi beberapa nama, yakni *qiyas* (analogi), *istihsan, istislah* (kepentingan umum), dan *istishhab* (mengambil keputusan berdasarkan kondisi yang menyertai) dan sebagainya.[12]

Pada fase berikutnya, penekanan diberikan pada penalaran yang didasarkan pada teks (*nash*). Gerakan ini, meskipun muncul agak lebih awal, diluncurkan oleh al-Syafi'i, yang berpuncak pada munculnya mazhab-mazhab literalis (*zahiriyah*) Dawud dan Ibn Hazm. *Ra'yu* ditolak baik karena kritik kaum tradisionalis (*muhaddisin*) yang tajam, maupun karena penalaran *steroetipe* fukaha klasik. Metode *qiyas*, pada akhirnya, menggantikan *ra'yu* dan menjadi diakui sebagai bentuk ijtihad.

Kedudukan *qiyas* sebagai sumber hukum mendapat tanggapan yang beragam di kalangan ulama *ushul fiqh*. Pada dasarnya, ulama *ushul fiqh* sepakat akan kebolehan penggunaan dan otoritas *qiyas* dalam masalah duniawi, seperti penalaran *qiyas* dalam hal obat-obatan dan makanan. Ulama *ushul fiqh* juga sepakat atas otoritas *qiyas* yang dilakukan Rasulullah semasa hidupnya. Adapun perbedaan mereka adalah dalam hal penggunaan *qiyas* terhadap hukum syariat yang tidak ada *nash*nya secara jelas. Secara lebih terperinci, pandangan ulama *ushul fiqh* terkait otoritas *qiyas* sebagai metode penetapan hukum terpetakan menjadi empat golongan.

Pertama, pendapat jumhur ulama *ushul fiqh*, mengatakan bahwa *qiyas* bisa dijadikan sebagai metode atau sarana mengistinbatkan hukum *syara'*. Bahkan menurut jumhur, mengamalkan *qiyas* adalah wajib. Jumhur ulama yang menjadikan *qiyas* sebagai landasan hukum, mereka menggunakan *qiyas* dalam suatu peristiwa yang tidak terdapat hukumnya dalam *nash* Al-Qur'an, as-Sunnah, ataupun *ijma'* para sahabat.[13] Mereka menggunakan *qiyas* secara tidak berlebihan dan tidak

[12] Dalam catatan Fazlur Rahman, seiring dengan perkembangan zaman dan situasi, instrumen yang digunakan oleh generasi Muslim di masa lampau, sehingga teladan Nabi dapat kian berkembang menjadi suatu peraturan yang tegas dan khusus terhadap tingkah laku manusia, adalah aktivitas pemikiran bebas secara pribadi dan bertanggung jawab. Pemikiran rasional yang disebut *ra'yu*, ini banyak sekali menghasilkan ide-ide di bidang hukum, religius dan moral pada kira-kira abad pertama dan penggal pertama abad kedua Hijriah. Lihat, Fazlur Rahman. *Islamic Methodology in History*, edisi Bahasa Indonesia "*Membuka Pintu Ijtihad*, Cet. II, (Bandung: Pustaka, 1984), h. 20-21.

[13] Adapun yang terkait dengan objek *qiyas* atau masalah pokok *qiyas*, Ahmad Hasan mengelompokkannya ke dalam sembilan masalah pokok: (1) Masalah-masalah yang dapat dipahami atau rasional (*'aqliyah*); (2) Masalah-masalah etimologis (*lughat*); (3) Sebab-sebab dan syarat-

melampaui batas kewajaran. *Qiyas* menduduki peringkat keempat di antara *hujjah* syar'iyyah dengan pengertian apabila dalam suatu kasus tidak ditemukan hukumnya berdasarkan *nash* Al-Qur'an, sunnah dan *ijma'* dan diperoleh ketetapan bahwa kasus itu menyamai suatu kejadian yang ada *nash* hukumnya dari segi *'Illat* hukumnya, maka kasus itu di-*qiyas*-kan dengan kasus tersebut dan ia diberi hukum yang sama, dan hukum itu merupakan hukumnya menurut *syara'*.[14]

Kedua, pendapat ulama zhahiriyah, termasuk Imam al-Syawkani, bahwa secara logika *qiyas* memang dibolehkan, tetapi tidak ada satu *nash* pun dalam Al-Qur'an yang menyatakan wajib melaksanakannya. Kelompok ulama Zahiriyah dan Syi'ah Imamiyah mereka sama sekali tidak menggunakan *qiyas* sebagai landasan hukum. Mazhab Zahiriyah tidak mengakui adanya *'illat* atas suatu hukum, dan menganggap tidak perlu sasaran dan tujuan *nash* termasuk menyingkap alasan-alasannya guna menetapkan suatu kepastian hukum yang sesuai dengan *'illat*. Sebaliknya, mereka menetapkan hukum hanya dari teks *nash* semata.[15]

Ketiga, pendapat Syi'ah Imamiyah dan al-Nazham dari sekte Muktazilah, berpendapat bahwa *qiyas* tidak bisa dijadikan landasan hukum dan tidak wajib diamalkan, karena kewajiban mengamalkan *qiyas* adalah sesuatu yang bersifat mustahil menurut akal.

Keempat, kelompok yang menggunakan *qiyas* secara luas dan mudah. Mereka pun berusaha menggabungkan dua hal yang tidak terlihat kesamaan *'illat* di antara keduanya, kadang-kadang memberi kekuatan yang lebih tinggi terhadap *qiyas*, sehingga *qiyas* itu dapat membatasi keumuman sebagian ayat Al-Qur'an dan as-Sunnah.[16]

Dengan demikian, secara umum pandangan ulama terhadap otoritas *qiyas* terbagi menjadi dua kelompok; yakni kelompok yang pro terhadap metode *qiyas* sebagai sumber hukum Islam dan kelompok yang kontra atau menolak otoritas *qiyas*. Meskipun demikian, bukan

---

syarat (*asbab wa syuruth*); (4) Hal-hal yang tidak ada hukum asalnya dalam syariah (*'adam ashli atau nafy ashli*); (5) Peribadatan-peribadatan dasar (*ushul al-ibadat*); (6) Hukuman (*hudud*) dan denda (*kaffarat*) yang telah ditentukan dan hal-hal yang jumlah, kuantitas atau ukurannya telah disebutkan oleh syariat (*muqoddarat*); (7) Kelonggaran atau ketetapan-ketetapan khusus (*rukhash*, tunggal *rukhshah*); (8) Hal-hal yang berkaitan dengan watak manusia (*khilqah*); (9) Ketetapan-ketetapan Syari'ah secara umum (*jami' al-ahkam al-Syar'iyyah*). Lihat, Ahmad Hasan. *Analogical Reasoning in Islamic Yurisprudence*, h. 62-63.

[14] Abdul Wahhab al-Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Semarang: Dina Utama, 1994), h. 53.

[15] Abdul Karim Al-Khatib, *Ijtihad Menggerakkan Potensi Dinamis Hukum Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005), h. 202.

[16] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid I*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 150.

berarti kelompok yang menolak *qiyas* mengalami ketidakkepastian hukum atas masalah-masalah fikih yang dirumuskan melalui metode *qiyas* bagi yang menggunkannya. Karena bagi mazhab Zahiriyah memiliki metode tersendiri dalam merespon hal itu melalui pendekatan "makna terjauh dari teks."

C. UNSUR-UNSUR DALAM QIYAS

Dalam mengaplikasikan konsep *qiyas* diperlukan perangkat yang harus dipenuhi. Tanpa unsur-unsur tersebut, metodologi *qiyas* tidak dapat berjalan dalam menetapkan hukum. Itu sebabnya, sebelum ijtihad dalam istinbat hukum maka terlebih dahulu ditemukan rukun dan syarat *qiyas*. Adapun rukun yang harus terpenuhi dalam metode *qiyas*, sebagaimana dikemukakan oleh fukaha adalah sebagai berikut:[17]

1. *Ashl* (asal) yaitu sesuatu yang di-*nash*-kan hukumnya yang menjadi ukuran atau tempat menyerupakan atau men-*qiyas*-kan. Dalam istilah *ushul* disebut *ashl* (الاصل) atau *maqis 'alaih* (المقيس عليه) atau *musyabbah bih* (مشبه به).
2. *Far'u* (cabang) yaitu sesuatu yang tidak di-*nas*h-kan hukumnya yang diserupakan atau yang di-*qiyas*-kan. Di dalam istilah *ushul* disebut *al-far'u* (الفرع) atau *al-maqis* (المقيس) atau *al-musyabbah* (المشبه).
3. Hukum *ashl* (حكم الاصل) yaitu hukum *syara'* yang di-*nas*h-kan pada pokok yang kemudian akan menjadi hukum pula bagi cabang.
4. *Illat* (العلة) yaitu sebab yang menyambungkan pokok dengan cabangnya atau suatu sifat yang ada pada *ashal* dan sifat yang dicari pada *far'u*.[18]

Dalam operasionalnya, menurut Imam al-Ghazali dan Syaifuddin

[17] Djazuli, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2000) h. 136-137.

[18] Aristoteles membagi *'illat* dalam empat macam, yaitu: *Pertama, Al-'illat al-Ma'diyah*, yaitu kausa material; materi yang menyebabkan sesuatu bereksistensi. *Kedua, Al-'illat al-Su'riyyah*, yakni kausa formal, yaitu bentuk yang menyebabkan suatu materi menadi suatu wujud atau bentuk tertentu. *Ketiga, Al-'illat al-Fa'ilah*, yakni kausa efisiensi. Kausa efisiensi ialah sesuatu yang menyebabkan sesuatu yang lain menjadi bentuk yang bereksistensi. *Keempat, Al-'illat al-Ga'iyah*, yaitu kausa final. Kausa final, ialah sesuatu yang menyebabkan tercapainya tujuan eksistensi sesuatu yang lain. Sementara para filsuf Hukum Islam mengklasifikasikan *'illat* ke dalam beberapa bagian: (1) *Al-'illat al-Asasiyyah* (kausa principal); (2) *Al-'illat al-Adah* (kausa instrumental); (3) Kausa *al-Muba'sharah* (*'illat* yang menyebabkan sesuatu yang lain berada tanpa melalui perantaraan; (4) *'illat gair al-Mubasyarah* (*'illat* yang menyebabkan keberadaannya sesuatu yang lain disebabkan ada perantaranya; (5) *Al-'illat al-Tammah* atau *al-Mustaqillah*; dan (6) *Al-'illat al-Muaddah*.

al-Amidi yang keduanya adalah pakar *ushul fiqh* Syafi'iyyah mensyaratkan *ashl*[19] harus memenuhi kriteria berikut: *pertama, ashl* itu adalah hukum yang telah tetap dan tidak mengandung kemungkinan dinasakhkan; *kedua,* hukum itu ditetapkan berdasarkan *syara'*; *ketiga, ashl* itu bukan merupakan *far'u* dari *ashl* lainnya; *keempat,* dalil yang menetapkan *'illat* pada *ashl* itu adalah dalil khusus, tidak bersifat umum; *kelima, ashl* itu tidak berubah setelah dilakukan *qiyas*; *keenam,* hukum *ashl* itu tidak keluar dari kaidah-kaidah *qiyas far'u.*[20]

Sementara *far'u*[21] sebagai rukun *qiyas* kedua, juga disyaratkan sebagai berikut:[22]

Pertama, 'illat yang ada pada *far'u* harus sama dengan *'illat* yang ada pada *ashl.* Contoh *'illat* yang sama zatnya adalah meng-*qiyas*-kan wisky pada khamr, karena keduanya sama-sama memabukkan dan yang memabukkan itu sedikit atau banyak, apabila diminum hukumnya haram (HR. Muslim). *'Illat* yang ada pada wisky sama dengan zatnya/ materinya dengan *'illat* yang ada pada khamr. Contoh *'illat* yang jenisnya sama adalah meng-*qiyas*-kan wajib *qishas* atau perbuatan sewenang-wenang terhadap anggota badan kepada *qishas* dalam pembunuhan, karena keduanya sama-sama perbuatan pidana.

Kedua, tidak ada *nash* atau *ijma'* yang menjelaskan hukum *far'u* tersebut. Artinya tidak ada *nash* atau *ijma'* yang menjelaskan hukum *far'u* dan hukum itu bertentangan dengan *qiyas,* karena jika demikian maka status *qiyas* ketika itu bisa bertentangan dengan *nash* atau *ijma'. Qiyas* yang bertentangan dengan *nash* atau *ijma',* disebut para ulama' *ushul fiqh* sebagai *qiyas* fasid. Misalnya, meng-*qiyas*-kan hukum meninggalkan shalat dalam perjalanan kepada hukum bolehnya musafir tidak

[19] Al-Qadi Abdul Jabbar memberikan empat makna bagi *ashal,* yaitu: (1) jalan atau saluran menuju sesuatu, seperti Al-Qur'an sebagai sumber asal bagi semua perintah (*asahl al-ahkam*); (2) Hukum yang dengannya kasus baru diungkap (*maqis 'alaih*); (3) Sesuatu yang pengetahuan tentangnya bergantung pada pengetahuan tentang sesuatu yang lain, seperti kata benda atau kata ganti dan kata-kata sifatnya; dan (4) Sesuatu yang berdiri sendiri dan tidak ada sesuatu yang lain yang bergantung padanya melalui *qiyas.*

[20] Harun Nasrun, *Ushul Fiqh* 1, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu: 1995), h. 73.

[21] Al-Syafi'i, menggunakan kata *far'u* ini dengan kata *syay'u* (sesuatu atau objek). Lihat, Al-Syafi'i, *Ar-Risalah,* h. 66.

[22] Menurut Hashim Kamali, *far'u* paling tidak harus memenuhi tiga syarat: (1) *Far'u* belum ditentukan hukumnya oleh *nash* atau *ijma'.* Apabila telah ditentukan, maka tidak diperlukan lagi *qiyas;* (2) *'Illat qiyas* harus dapat diterapkan kepada *far'u* dengan cara yang sama seperti kasus asal. (3) Penerapan *qiyas* pada kasus baru tidak boleh mengakibatkan terjadinya perubahan pada ketentuan *nash* demi *qiyas* yang merupakan *ultra vires.*

berpuasa, karena *qiyas* seperti ini bertentangan dengan *nash* dan *ijma'*.[23]

Ketiga, hukum furu' tidak mendahului hukum *ashl.* Artinya hukum *far'u* itu harus datang kemudian dari hukum *ashl.* Contohnya meng-*qiyas*-kan wudhu' dengan tayamum dalam wajibnya niat, karena keduanya sama-sama taharah (bersuci). *Qiyas* tersebut tidak benar, karena wudlu' (*far'u*) diadakan sebelum hijrah, sedang tayamum (*ashl*) diadakan sesudah hijrah. Lagipula ditetapkannya tayamum itu adalah sebagai pengganti wudhu di saat tidak dapat melakukan wudlu'. Bila *qiyas* itu dibenarkan, maka berarti menetapkan hukum sebelum ada *'illat*-nya.

Keempat, cabang tidak mempunyai hukum yang tersendiri. Ulama *ushul fiqh* berkata: "Apabila datang *nash,* maka *qiyas* menjadi batal. Dan *kelima,* hukum cabang sama dengan hukum *ashl.*[24]

Demikian halnya, dalam prosedural penerapan *qiyas,* hukum *ashl* juga harus disyaratkan sebagai berikut: *Pertama,* hukum *syara'* itu hendaknya hukum *syara'* yang *amali* yang telah ditetapkan hukumnya berdasarkan *nash.* Hal ini diperlukan karena yang akan ditetapkan itu adalah hukum *syara',* sedang sandaran hukum *syara'* itu adalah *nash.* Atas dasar yang demikian, maka jumhur ulama berpendapat bahwa *ijma'* tidak boleh menjadi sandaran *qiyas.* Mereka menyatakan bahwa hukum yang ditetapkan berdasarkan *ijma'* adalah hukum yang ditetapkan berdasarkan kesepakatan, tidak mempunyai sandaran, selain dari kesepakatan para mujtahid. Karenanya hukum yang ditetapkan secara *ijma'* tidak dapat diketahui dengan pasti, sehingga tidak mungkin meng-*qiyas*-kan hukum *syara'* yang *amaly* kepada hukum yang *mujmal 'alaih.* Asy-Syaukani membolehkan *ijma'* sebagai sandaran *qiyas.*

Kedua, hukum *ashl* harus *ma'qul al-ma'na,* artinya pensyariatannya harus rasional. *Ketiga,* hukum *ashl* itu tidak merupakan hukum pengecualian atau hukum yang berlaku khusus untuk peristiwa atau kejadian tertentu.[25] *Keempat,* hukum *ashl* itu adalah hukum yang tetap

[23] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh,* h. 75-76.

[24] Ahmad Hanafie, *Ushul Fiqh,* (Jakarta: Widjaya, 1962), h. 129.

[25] Hukum *ashl* macam ini ada dua macam, yaitu: *pertama, 'illat* hukum itu hanya ada pada hukum *ashl,* tidak mungkin pada yang lain. Seperti dibolehkannya meng-*qashar* shalat bagi orang musafir. *'Illat* yang masuk akal dalam hal ini ialah untuk menghilangkan kesukaran atau kesulitan (*masyaqqat*). Tetapi Al-Qur'an dan dan Hadis menerangkan bahwa *'illat*-nya itu bukan karena masyaqqat tetapi karena adanya *safar* (perjalanan). *Kedua,* Dalil (Al-Qur'an dan Hadis) menunjukkan bahwa hukum *ashl* itu berlaku khusus, tidak berlaku pada kejadian atau peristiwa yang lailn. Misalnya dalam suatu riwayat dikatakan: Kesaksian *Khuzaimah* sendirian sudah cukup. (HR. Abu Daud, Ahmad ibn Hanbal, al-Hakim, al-Tirmidzi dan al-Nasa'i). Ayat Al-Qur'an menentukan bahwa sekurang-kurangnya saksi itu adalah dua orang laki-laki atau satu orang

berlaku, bukan hukum yang telah dinasakhkan, sehingga masih mungkin dengan hukum *ashl* itu membangun (menetapkan) hukum. Alasannya ialah bahwa perentangan hukum dari *ashl* kepada *far'u* adalah didasarkan kepada adanya sifat yang menyatu pada keduanya. Hal ini sangat tergantung kepada pandangan (i'tibar) dari pembuat hukum *ashl* yang telah dimansukh, tidak ada lagi pandangan pembuat hukum terhadap sifat yang menyatu pada hukum *ashl* tersebut.[26]

Adapun syarat *'illat*[27] yang menjadi tumpuan dalam penerapan *qiyas* yaitu: *Pertama, 'illat* itu mengandung motivasi hukum, bukan sekadar tanda-tanda atau indikasi hukum. Maksudnya, fungsi *'illat* adalah bagian dari tujuan disyariatkannya hukum, yaitu untuk kemashlahatan umat manusia. Contohnya: sifat "menjaga diri" merupakan hikmah diwajibkannya *qishas*. Maksudnya, bila seseorang pembunuh di-*qishas*, maka orang akan menjauhi pembunuhan, sehingga diri (jiwa) manusia akan terpelihara dari pembunuhan.

Kedua, 'illat itu jelas, nyata, dan bisa ditangkap indra manusia, karena *'illat* merupakan pertanda adanya hukum. Misalnya sifat memabukkan dalam khamr. Apabila *'illat* itu tidak nyata, tidak jelas, dan tidak bisa ditangkap indra manusia, maka sifat seperti itu tidak bisa dijadikan *'illat*. Contoh sifat yang tidak nyata, adalah sifat "sukarela" dalam jual beli. Sifat "sukarela" ini tidak bisa dijadikan *'illat* yang menyebabkan pemindahan hak milik dalam jual beli, karena "sukarela' itu masalah batin yang sulit diindra. Itulah sebabnya para ahli fikih menyatakan bahwa "sukarela" itu harus diwujudkan dalam bentuk perkataan *"ijab"* dan *"qabul"*.[28]

Ketiga, 'illat itu harus dalam bentuk sifat yang terukur (*mundhabith*), keadaannya jelas dan terbatas, sehingga tidak bercampur dengan yang lainnya. Contohnya, keadaan dalam perjalanan menjadi *'illat* untuk

laki-laki bersama dua orang wanita (QS. *al-Baqarah* [2]: 282), tetapi Rasulullah SAW menyatakan bahwa apabila *khuzaimah* (sahabat) yang menjadi saksi, maka cukup sendirian. Hukum kesaksian secara khusus ini tidak bisa dikembangkan dan diterapkan kepada *far'u*, karena hukum ini hanya berlaku untuk pribadi Khuzaimah. Demikian juga hukum-hukum yang dikhususkan bagi Rasulullah SAW, seperti kawin lebih dari empat orang tanpa mahar.

[26] Amir Syarifuddin,. *Ushul Fiqh Jilid 1*, (Jakarta Wacana Ilmu, 1997), h. 170.

[27] Dari empat unsur-unsur *qiyas*, *'illat* merupakan unsur yang sangat penting dan sangat menentukan. Ada atau tidak adanya hukum dalam kasus baru, sangat tergantung pada ada atau tidak adanya *'illat* pada kasus tersebut. Al-Bazdawi dan al-Sarakhsi menyebut *'illat* dengan unsur esensial *qiyas* (*rukn alqiyas*), dengan memberi judul bab "*Fashl fi al-Rukn*" atau "*Bab al-Rukn*" lihat, Al-Sarakhsi. *Ushul al-Sarakhsi*, II, (Kairo: Mathba'ah Dar al-Kitab al-'Arabi, 1954), h. 172.

[28] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, h. 75-76.

bolehnya meng-*qashar* shalat. *Qashar* shalat diperbolehkan bagi orang yang melakukan perjalanan, karena keadaan dalam perjalanan itu menyulitkan (*masyaqqah*), namun *masyaqqah* itu sendiri tidak dapat diukur dan ditentukan secara pasti, karena berbeda antara seseorang dengan lainnya, antara satu situasi dan situasi lainnya. Karenanya, *masyaqqah* itu tidak dapat dijadikan *'illat* hukum. Sifatnya sama dengan sifat yang batin (tidak zahir), sehingga harus diambil sifat lain yang zahir sebagai patokan yang alasan di dalamnya terdapat alasan yang sebenarnya, yaitu "keberadaan dalam perjalanan" yang sifatnya jelas dan terukur.

Keempat, harus ada hubungan kesesuaian dan kelayakan antara hukum dan sifat yang akan menjadi *'illat* (*munasabah wa mulaimah*). Adanya kesesuaian hubungan antara sifat dengan hukum itu menjadikannya rasional, diterima semua pihak, dan mendorong seseorang untuk lebih yakin dalam berbuat.[29]

Adapun metode dalam penggalian *'illat*, dalam hal ini para pakar *ushul fiqh* membagi ke dalam dua kategori besar, yaitu: *pertama, shahihah*, yakni metode yang keabsahannya disepakati oleh para fukaha, dan *kedua, zhanniyah*, yaitu metode yang keabsahannya bersifat dugaan dan mungkin. Al-Syairazisalah satu ulama Syafi'iyah menyebut kedua metode itu dengan *ashl* (asal) dan istinbat (turunan).[30] Metode *shohihah* dibagi dua: *ijma'* dan *nash. Nash* itu sendiri dibagi kedalam *nash* yang eksplisit (*sharih*) dan *nash* yang implisit (*ima' wa al-tanbih*). Adapun metode yang *zanni* ada lima: *munasabah* (keseuaian), *syabah* (keserupaan), *thardi* (kebersamaan atau kebetulan), *dawran* (perputaran) dan *sabr wa taqsim* (penyelidikan dan klasifikasi). Mayoritas *fukaha* dalam menemukan *'illat* dengan cara-cara sebagai berikut: *pertama, tanqih al-manath* (pembersihan dasar ketetapan hukum); *kedua, tahqiq al-manath* (verifikasi atau realisasi dasar ketetapan hukum); dan *ketiga takhrij al-manath* (pengambilan dasar ketetapan hukum).

Dalam kajian filsafat hukum Islam, *'illat* memiliki hubungan dengan *hikmah*. *'Illat* dirumuskan sebagai sesuatu yang sifat tertentu yang jelas dan dapat diketahui secara objektif (zahir), dapat diketahui dengan jelas dan ada tolok ukurnya (*mundhabith*) dan sesuai dengan ketentuan hukum (*munasib*), yang keberadaannya merupakan penentu adanya hukum. Adapun hikmah adalah yang menjadi tujuan atau maksud disyariatkannya hukum, dalam wujud kemaslahatan bagi manusia.

[29] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, h. 176

[30] Al-Syairazi, *Kitab al-Luma'*, (Mekkah: Bahrul Ulum, 1325 H), h. 295.

D. KLASIFIKASI QIYAS DARI BERBAGAI ASPEKNYA

Dari aspek kekuatan *'illat*-nya yang terdapat pada *far'u* dibandingkan yang terdapat pada *ashal*. Dari segi ini, *qiyas* dibagi kepada tiga segi, yaitu: pertama, *qiyas al-aulawi*, yakni *qiyas* yang hukumnya pada *far'u* lebih kuat daripada hukum *ashl*, karena *'illat* yang terdapat pada *far'u* lebih kuat dari yang ada pada *ashl*. Misalnya, meng-*qiyas*-kan hukum memukul pada ucapan tidak menyenangkan kepada orangtua.

Dalam surah *al-Isra'* [17]: 23 Allah berfirman:"*Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah"*. Para ulama *ushul fiqh* mengatakan, bahwa *'illat* larangan ini adalah menyakiti orangtua. Larangan (keharaman) memukul orangtua lebih kuat daripada sekadar mengatakan "ah" karena sifat "menyakiti" melalui pukulan lebih kuat dari sekadar ucapan "ah".

Kedua, *qiyas al-musawi*, yakni hukum pada *far'u* sama kualitasnya dengan hukum yang ada pada *ashl*, karena kualitas *'illat* pada keduanya seimbang atau sama kuat. Misalnya, Allah berfirman dalam surah *an-Nisâ'* [4]: 2 "*Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu.*" Ayat tersebut, melarang memakan harta anak yatim secara tidak wajar, para ulama *ushul fiqh*, meng-*qiyas*-kan hukum membakar harta anak yatim kepada hukum memakan harta anak yatim secara tidak wajar, sebagaimana yang disebutkan dalam ayat, karena kedua perbuatan itu sama-sama menghabiskan harta anak yatim dengan cara zalim.

Ketiga, *qiyas al-adna*, yakni *'illat* yang ada pada *far'u* lebih lemah dibandingkan dengan *'illat* yang ada pada *ashl*. Artinya relasi *'illat* yang ada pada *far'u* sangat lemah dibanding *'illat* yang ada pada *ashl*. Misalnya, meng-*qiyas*-kan hukum apel kepada gandum dalam hal riba *fadl* (riba yang terjadi karena adanya kelebihan dalam tukar-menukar antara dua bahan kebutuhan pokok atau makanan). Dalam masalah kasus ini, *'illat* hukumnya adalah baik apel maupun gandum merupakan jenis makanan yang bisa dimakan dan ditakar. Namun apel tidak makanan pokok, berbeda dengan gandum. Oleh karenanya, *'illat* yang ada pada apel lebih lemah dibandingkan dengan *'illat* pada gandum yang menjadi makanan pokok.[31]

Dari aspek tingkat penerimaan kebenaran premis-premisnya, *qiyas*

[31] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, h.75-76; Hashim Kamali, *Ibid*, h. 277-279.

dibagi menjadi empat macam:[32]

1. *Al-Qiyas al-Burhani* atau *silogisme demonstratif*, yaitu *qiyas* yang premis-premisnya dapat diterima sebagai kebenaran. Premis-premis *qiyas* ini disebut al-Musallamat.
2. *Al-Qiyas al-'Iqtina'i*, yaitu *qiyas* yang premis-premisnya mungkin salah, atau benar, atau *zanni*. Kebenaran premisnya dapat diterima. Akan tetapi, kebenarannya tidak masyhur. Premis ini disebut *al-madznunat*.
3. *Al-Qiyas al-Sya'ri*, atau silogisme poetik yang premis-premisnya berupa khayalan ayang disebut *al-muthashabbihat bighairiha*.
4. *Qiyas Silogisme shopistik*, suatu *qiyas* yang tampaknya seperti demonstratif atau dialektik (*jadaly*).

Dari aspek ilmu *mantiq* (logika), *qiyas* dibagi dua macam: *Pertama*, *silogisme* kategorik (*al-qiyas al-iqtironi*) atau (*al-qiyas al-jumali*), yaitu *qiyas* atau penalaran yang terdiri dari tiga term atau premis (mayor, minor, dan konklusi) yang dalam bahasa Arab disebut dengan *al-mukaddimah*. *Kedua, qiyas* ekseptik atau *qiyas istitnaiyyah* yang terdiri dari dua premis. *Qiyas* ekseptik ini ada dua macam. *Pertama,* bentuk *qiyas* yang mengandung persyaratan melekat (*al-Syartiat al-muttasilat*) atau hipotetik. *Kedua, qiyas* yang bentuk persyaratannya terpisah (*al-munfasilat*) atau *disjongtif*.[33]

Dari aspek ilmu fikih, *qiyas* dibagi menjadi tiga bagian: *Pertama*, *qiyat 'illat,* yaitu *qiyas* yang mempersamakan *ashl* dengan *far'u*, karena keduanya mempunyai persamaan *'illat*. *Qiyas 'illat* ini juga dibagi dua: *qiyas jali* ialah *qiyas* yang *'illat*-nya berdasarkan dalil yang pasti, tidak ada kemungkinan lain selain dari *'illat* yang ditunjukkan oleh dalil itu.[34] *Kedua, qiyas khafi*, ialah *qiyas* yang *'illat*-nya bisa dijadikan *'illat* dan mungkin pula tidak dijadikan *'illat*, seperti meng-*qiyas*-kan sisa minuman burung buas kepada sisa minuman binatang buas. *'illat*-nya ialah kedua binatang itu sama-sama minum dengan mulutnya, sehingga

[32] Juhaya S. Praja. *Ibid.*, h. 63.

[33] *Ibid*, h. 64.

[34] *Qiyas jali* dibagi menjadi tiga: *pertama, qiyas* yang *'illat*-nya ditunjuk dengan kata-kata, seperti memabukkan adalah *'illat* larangan minum khamr, yang disebut dengan jelas dalam *nash*. *Kedua, qiyas* aulawi ialah yang hukum pada *far'u* sebenarnya lebih utama ditetapkan dibanding dengan hukum pada ashal. Seperti haramnya hukum mengucapkan kata "ah" kepada kedua orang tua. Ketiga, *qiyas* musawi, ialah *qiyas* hukum yang ditetapkan pada *far'u* sebanding dengan hukum yang ditetapkan pada ashal, seperti menjual harta anak yatim di-*qiyas*-kan kepada memakan harta anak yatim. *'illat*-nya adalah sama-sama menghabiskan harta anak yatim.

air liurnya bercampur dengan sisa minumannya itu.[35]

Ketiga, qiyas dalalah ialah *qiyas* yang *'illat*-nya tidak disebut, tetapi merupakan petunjuk yang menunjukkan adanya *'illat* untuk menetapkan sesuatu hukum dari suatu peristiwa. Seperti harta kanak-kanak yang belum baligh, apakah wajib ditunaikan zakatnya atau tidak. Metode ulama yang menetapkannya wajib meng-*qiyas*-kannya kepada harta orang yang telah *baligh*, karena ada petunjuk yang menyatakan *'illat*-nya, yaitu kedua harta itu sama-sama dapat bertambah atau berkembang. Tetapi mazhab Hanafi, tidak meng-*qiyas*-kannya kepada harta orang yang telah baligh, tetapi kepada ibadat, seperti shalat, puasa dan sebagainya. Ibadat hanya diwajibkan kepada orang mukallaf, termasuk di dalamnya orang yang telah *baligh*, tetapi tidak diwajibkan kepada anak kecil (orang yang belum baligh). Karena itu ia anak kecil tidak wajib menunaikan zakat hartanya yang telah memenuhi syarat-syarat zakat.

Keempat, qiyas syabih adalah *qiyas* yang *far'u* dapat di-*qiyas*-kan kepada dua ashal atau lebih, tetapi diambil *ashal* yang lebih banyak persamaannya dengan *far'u*. Seperti hukum merusak budak dapat di-*qiyas*-kan kepada hukum merusak orang merdeka, karena keduanya adalah manusia. Tetapi dapat pula di-*qiyas*-kan kepada harta benda, karena sama-sama merupakan hak milik. Dalam hal ini budak di-*qiyas*-kan kepada harta benda karena lebih banyak persamaannya dibanding dengan di-*qiyas*-kan kepada orang merdeka. Sebagaimana harta budak dapat diperjual-belikan, diberikan kepada orang lain, diwariskan, diwakafkan, dan sebagainya.[36]

E. APLIKASI QIYAS DALAM EKONOMI DAN KEUANGAN KONTEMPORER

Dalam pengembangan dan inovasi akad-akad ekonomi syariah, dibutuhkan kecermatan dalam merumuskan sandaran epistemologisnya. Dalam konteks ini, para praktisi perbankan syariah berusaha kreatif dalam menawarkan produk-produk akad syariah. Di antara aplikasi konsep *qiyas* dalam dunia perbankan syariah yaitu:

[35] Illat di atas mungkin dapat digunakan untuk sisa burung buas dan mungkin pula tidak, karena mulut burung buas berbeda dengan mulut binatang buas. Mulut burung buas terdiri dari tulang atau zat tanduk. Tulang atau zat tanduk adalah hukumnya suci, sedang mulut binatang buas adalah daging, sementara daging binatang buas adalah haram. Namun keduanya adalah mulut, dan sisa minuman. Yang tersembunyi di sini adalah keadaan mulut burung buas yang berupa tulang atau zat tanduk.

[36] Muin Umar, dkk., *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Departemen Agama, 1986), h.139-142.

1. Qiyas Jaminan Fidusia Terhadap Bai' al-Wafa

Bank Syariah dengan segala produk dan layanannya dalam menjalankan kegiatan usahanya juga berpedoman pada ketentuan perbankan secara umum maupun ketentuan lainnya seperti pengaturan tentang jaminan fidusia yang diatur dalam Undang-Undang Nomor 42 Tahun 1999 tentang Jaminan Fidusia.[37]

Salah satu pembiayaan yang cukup berkembang pada perbankan syariah adalah pembiayaan *murabahah* dalam pengikatan jaminannya sering menggunakan fidusia, karena pembebanannya dianggap sederhana, mudah, dan relatif cepat. Fidusia memiliki peranan penting dalam pengikatan jaminan akad pembiayaan murabahah yang difasilitasi oleh bank syariah. Dengan demikian, bila dalam pelaksanaan akad murabahah yang telah disepakati, debitur melakukan wanprestasi maka kreditur penerima fidusia dapat melakukan eksekusi sebagaimana diatur dalam Pasal 29 Undang-Undang Jaminan Fidusia.

Terkait hukumnya, transaksi murabahah di bank syariah dengan menggunakan jaminan fidusia ini dapat di-*qiyas*-kan dalam hukum *bai' al-wafa'*.[38] *Bai' al-wafa'* pada dasarnya adalah penjualan komoditas dengan syarat bahwa penjual dibolehkan untuk mendapatkan komoditas kembali saat membayar harganya. Oleh karena itu, dalam

---

[37] Jaminan Fidusia adalah jaminan kebendaan atas benda bergerak baik yang berwujud maupun tidak berwujud sehubungan dengan utang-piutang antara debitur dan kreditur. Jaminan fidusia diberikan oleh debitur kepada kreditur untuk menjamin pelunasan utangnya. Jaminan Fidusia diatur dalam Undang-Undang No. 42 Tahun 1999 tentang Jaminan Fidusia. Jaminan fidusia ini memberikan kedudukan yang diutamakan privilege kepada penerima fidusia terhadap kreditor lainnya.

[38] Menurut Mustafa Ahmad az-Zarqa, dalam sejarahnya, *bai' al-wafa'* baru mendapatkan justifikasi ulama, yaitu Mazhab Hanafi, setelah berjalan beberapa lama dan telah menjadi *'urf*. Imam Nazmuddin an-Nasafi (461-573 H), seorang ulama terkemuka Mazhab Hanafi di Bukhara, mengatakan: "Para Syekh kami (Hanafi) membolehkan *bai' al-wafa'* sebagai jalan keluar dari riba. Sama halnya, Muhammad Abu Zahrah, tokoh fikih dari Mesir, mengatakan bahwa dilihat dari segi sosiohistoris, kemunculan *bai' al-wafa'* ditengah-tengah masyarakat Bukhara dan Balkh pada pertengahan abad ke-5 H disebabkan keengganan para pemilik modal untuk memberi utang kepada orang-orang yang membutuhkan uang jika mereka tidak mendapat imbalan. Hal ini menyulitkan masyarakat yang membutuhkan. Keadaan ini membawa mereka untuk membuat akad tersendiri, sehingga kebutuhan masyarakat terpenuhi dan keinginan orang kaya pun terayomi. Jalan keluar yang mereka ciptakan ialah *bai' al-wafa'*. Dengan cara ini, demikian Az-Zarqa, di satu pihak kebutuhan masyarakat lemah terpenuhi, sementara pada saat yang sama mereka terhindar dari praktik riba. Nalar fikih Mazhab Hanafi dalam memberikan justifikasi terhadap *bai' al-wafa'* didasarkan pada *istihsan 'urfi* (menjustifikasi suatu permasalahan yang telah berlaku umum dan berjalan baik di tengah-tengah masyarakat). Di Indonesia bentuk yang mirip dengan *bai'al-wafa'* ini adalah apa yang dinamakan *pagang gadai* di Minangkabau, akad *jual-beli sanda* di Banjar Kalimantan Selatan.

bai' 'al-wafa', penjual dengan mengembalikan harga, dapat menuntut kembali komoditas yang dijual, dan pembeli, dengan mengembalikan komoditas yang dijual, bisa meminta harga yang harus diganti.

Transaksi semacam ini oleh *Majallah al-Ahkam al-Adliyah* sebagai kontrak jaminan, bukan karena kata-kata dan formalitas yang digunakan dalam penawaran dan penerimaan melainkan karena maksud dan arti seperti yang jelas dinyatakan dalam kaidah dalam transaksi muamalat.[39]

Dari sini, dalam konteks operasional metode *qiyas*, yang menjadi *ashl* adalah *bai' al-wafa* dan *furu'*-nya adalah jaminan fidusia serta *'illat*-nya adalah sama-sama jaminan untuk mendapatkan kepercayaan mendapatkan pinjaman. Dengan begitu, hukum fidusia ini berdasarkan metode *qiyas*, maka sama dengan hukum transaksi *bai' al-wafa*.

2. Qiyas Tawarruq Terhadap Bai' al-Inah

Wahbah al-Zuhaili menjelaskan mekanisme dari *bai' al-inah*, yaitu seseorang atau A menjual suatu barang kepada B dengan harga tangguh, misalnya Rp 100, dan kemudian membelinya kembali dengan harga tunai yang lebih rendah atau senilai Rp 80 dari B. Pihak A memperoleh barangnya kembali dari B, dan B menerima uang tunai senilai Rp 80, tetapi B masih memiliki utang yang harus dibayarkan di masa depan sebesar Rp 100 (ilustrasi A dan B, serta nilai uang tambahan dari penulis).

Lebih lanjut, menurut beliau, disebut sebagai *inah* adalah karena pembeli (kedua) menerima suatu objek berbentuk *ayn* yang merupakan uang, dan bukan barang. Perbedaan antara harga pertama dengan yang kedua merupakan bunga terselubung atau bersifat riba bagi pemilik barang yang diperjualbelikan. Oleh karena itu, beliau menyimpulkan bahwa transaksi ini merupakan rekayasa atau *hilah* untuk meminjam uang yang mengandung riba.[40] Mayoritas besar ulama (jumhur) melarang *bai' al-inah* ini,[41] dan hanya kalangan mazhab Syafi'iyah yang membolehkan, tetapi transaksi ini tidak disukai.[42]

Pada dasarnya, transaksi *bai' al-inah* menggunakan rekayasa atau

---

[39] Kaidah dimaksud adalah *al-Ibrah fi al-Uqud li al-Maqashid wa al-Ma'ani la li Alfaz wa al-Mabani*. Secara umum, dalam transaksi itu yang menjadi patokannya adalah tujuan substansinya bukan lafaz dan bentuknya.

[40] Wahbah Al-Zuhayli, *Financial Transactions in Islamic Jurisprudence, Vol. 1*, (Dasmascus; Dar al – Fikr, 2003), h. 115.

[41] Muhammad Shalah Muhammad Ash Shawi, *Problematika Investasi pada Bank Islam, Solusi Ekonomi Islam*, (Jakarta: Migunani, 2008), h. 278.

[42] Wahbah Al-Zuhayli, *Ibid.*, h. 115.

hilah akad-akad sah untuk melakukan riba, dengan tujuan mengekploitasi kelemahan orang lain. Muhammad Shalah Muhammad ash-Shawi berpendapat bahwa perbuatan seperti yang dimaksud merupakan usaha penipuan dan mempermainkan tujuan-tujuan atau spirit syariat; dan tidak diragukan lagi tentang keharamannya karena jalannya menuju keharaman, dan perbuatan manusia diukur sesuai dengan niatnya.[43]

Sementara transaksi *tawarruq*[44] berarti seseorang membeli suatu barang atau komoditas dari penjual (pertama) berdasarkan pembayaran tangguh atau tidak tunai, dengan pengertian bahwa pembeli tersebut akan membayar harga yang telah disepakati secara angsuran, atau dibayar secara penuh sekaligus di masa depan. *Tawarruq* terjadi ketika barang itu telah dibeli, dan pembeli itu langsung menjualnya kembali ke pihak ketiga, tetapi bukan penjual pertama dengan harga tunai, yang lebih rendah dari harga beli semula.[45]

Wahbah al-Zuhaili menegaskan karakteristik dari *tawarruq*, yaitu: tujuannya bukan untuk memperoleh komoditas tetapi digunakan untuk menutupi niat memperoleh likuiditas, *tawarruk* dan *inah* pada dasarnya sama sebagai praktik riba.[46] Wahbah az-Zuhaili mengatakan bahwa para ulama sepakat untuk melarang transaksi itu, jika terlihat

---

[43] Muhammad Shalah Muhammad Ash Shawi, *Problematika Investasi pada Bank Islam, Solusi Ekonomi Islam*, (Jakarta: Migunani, 2008), h. 277, 283.

[44] Ada dua macam *tawarruq*: Pertama, *organized tawarruq* atau *tawarruq munazzam*, dengan menunjuk pihak ketiga sebagai agen; pembeli tidak menerima barang dagangannya dan tidak terkait dengan kegiatan penjualannya kembali, karena dilakukan oleh seorang agen dan pembayaran diberikan kepada pembeli awal. Umar Azka memerinci karakteristik dari *tawarruq* ini: dilakukan oleh 4 pihak, ada perjanjian di muka untuk membeli suatu komoditas, tidak ada perjanjian untuk membeli dari nasabah (*mutawarriq*), melibatkan perjanjian bersama atu MoU yang harus sesuai prosedur, adanya penunjukkan bank sebagai wakil dari nasabah untuk menjual komoditas kepada pihak lainnya, dan tidak terjadi pemindahan fisik dari komoditas yang diperdagangkan dan hanya sebatas penandatanganan akad jual beli. Kedua, dalam *real tawarruq*, yaitu tapa pengaturan terlebih dahulu, dan pembeli memiliki dua opsi, yaitu menyimpan barang yang telah dibeli, atau menjualnya kembali, dan karena barang itu sudah berada di tangannya, maka dia dapat melakukan apa saja terhadap barangnya itu. Menurut Umar Azka, karakteristik dari *real tawarruq* adalah: dilakukan oleh 3 pihak, tidak ada perjanjian untuk membeli, hanya ada 2 dasar jual beli, tidak ada MoU, nasabah menjual sendiri komoditasnya, dan adanya pemindahan komoditas secara fisik setiap kali terjadinya akad jual beli.

[45] Wahbah Al-Zuhayli, *Ibid.*, h. 117.

[46] Tujuan dari *tawarruq* menurut Sami Alo-Suwailem dan M. Kabir Hassan adalah untuk memperoleh likuiditas, dan konsumen pada akhirnya memperoleh uang tunai sebagai pengganti utang yang jumlahnya lebih besar. Dengan demikian, menurut mereka, baik *tawarruq* maupun *bai' al innah*, mengandung tujuan yang sama seperti riba. Lihat, Suwailem, Sami Alo, dan M.Kabir Hassan. 2011. "An Islamic Perspective of Financial Engineering". Dalam M. Kabir Hassan dan Michael Mahlknecht (Eds.), *Islamic Capital Markets, Products and Strategies*. (Chichester, West Sussex: John Wiley & Sons Ltd.), h. 394.

tanda-tanda bahwa mereka berniat untuk melakukan riba. Namun mereka berbeda pendapat, jika tidak ada tanda-tanda yang bermaksud untuk tujuan riba.[47]

Tawarruq munazam memberikan indikasi bahwa tujuannya adalah untuk memperoleh dana "segar" dari utang yang dibayar secara mengangsur, dan mengandung *hilah* atau rekayasa untuk melakukan apa yang dilarang.[48] Hukum larangan praktik *tawarruq* ini berdasarkan metode *qiyas* terhadap hukum larangan transaksi *bai' al-inah*.

Secara operasionalnya, *ashal* dalam *qiyas* ini adalah transaksi *bai' al-inah*, sedangkan *tawarruq* adalah *furu'*-nya. Adapun hukum ashlnya berupa larangan transaksi jual beli *inah* karena adanya *'illat* yang sama yaitu transaksi bermotif mendapatkan dana tunai melalui mekanisme jual beli dan utang. Dengan demikian, hukum *tawaruq munazzam* juga dilarang dalam transaksi muamalat kontemporer.

Hal di atas, berdasarkan fatwa *Majma Fikih* ke 15 di Makkah mengeluarkan pendapat bahwa akad *tawarruq* diizinkan, dengan syarat konsumen tidak menjual komoditas ke penjual awal. Namun Muktamar Majma Fikih Jeddah ke-17 dalam bulan Desember 2003[49] menyatakan bahwa *tawarruq* dilarang dengan alasan bahwa bank secara rutin menjual komoditas di pasar global secara kredit kepada konsumen, dan di dalamnya bank terikat dengan suatu kontrak atau konvensi—untuk menjual komoditas itu kepada pembeli lain secara tunai, dan bank menyerahkan dana itu ke konsumen.[50]

---

[47] Satria Effendi, dan M. Zein, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2005), h. 174-175.

[48] Menurut M. Nejatullah Sidqi akad *tawarruq* memiliki mafsadah yang lebih besar dibanding dengan maslahahnya secara perekonomian. Lebih lanjut, baginya akad *tawarruq* diperbolehkan oleh ulama terdahulu karena fukaha pada masa itu berbeda keadaannya dan alat analisis ekonomi makro yang dibutuhkan untuk menemukan mafsadah dari efek tawaruq tidak ada pada saat itu. Selain itu, pengaruh mafsadah dari *tawarruq* pada ekonomi secara keseluruhan pada saat sekarang ini tidak ditemui pada waktu itu, seperti adanya inflasi yang dikarenakan mata uang, karena memang mata uang saat ini saja sudah berdasarkan utang sehingga gap antara sektor riil dan keuangan semakin besar.

[49] Dalam DSN-MUI juga melarang transaksi *tawarruq*. Alasannya adalah: *pertama*, transaksi *tawarruq munazzam* bukan transaksi jual beli riil dan hanya merupakan rekayasa untuk memperoleh uang tunai; *kedua*, transaksi itu tidak bersifat transparan, dan mengandung unsur penipuan atau *syubhat; ketiga*, manfaatnya lebih kecil daripada mafsadahnya bagi masyarakat banyak.

[50] Mahmoud A. El-Gamal, *Islamic Finance, Law, Economics, and Practice*, (New York: Cambridge University Press, 2009), h. 72.

3. Qiyas Bunga Bank Terhadap Praktik Riba

Memahami bunga bank dari aspek legal formal dan secara induktif, berdasarkan pelarangan terhadap larangan riba yang diambil dari teks (*nash*), dan tidak perlu dikaitkan dengan aspek moral dalam pengharamannya.[51] Paradigma ini, berpegang pada konsep bahwa setiap utang-piutang yang disyaratkan adanya tambahan atau manfaat dari modal adalah riba, meskipun tidak berlipat ganda. Oleh karena itu, betapapun kecilnya, suku bunga bank tetap hukumnya haram. Karena berdasarkan teori *qiyas*, dan dalam hal ini praktik riba sebagai *ashl* dan bunga bank sebagai *far'u*. Keduanya, disatukan dalam *'illat* yang sama yaitu adanya tambahan atau bunga tanpa disertai imbalan.

Dengan demikian, bunga bank sama hukumnya dengan riba. Pendapat inilah yang diamini oleh tokoh-tokoh fikih Islam kontemporer di antaranya: Muhammad Abu Zahrah, Wahbah Zuhayli, Yusuf al-Qardawi (masing-masing ahli fikih Timur Tengah), Abdul Mannan, Muhammad Syafi'i Antonio, Adiwarman Azwar Karim (praktisi perbankan Islam Indonesia).[]

[51] Mas'adi, Ghufron A, *Fikih Muamalah Kontekstual*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002), h.

5

Istihsan dan Aplikasinya dalam Ekonomi dan Keuangan Kontemporer

A. DEFINISI DAN DASAR ISTIHSAN

Secara etimologis, *istihsan* berarti menyatakan dan meyakini baiknya sesuatu tidak ada perbedaan pendapat *ushuliyun* dalam menggunakan lafaz *istihsan*.[1] Adapun pengertian *istihsan* menurut terminologis dapat analisis dari definisi yang dikemukakan para ahli *ushul* berikut:

Menurut al-Syarakhsi dari Mazhab Hanafiyah:

- *Istihsan* adalah berusaha mendapatkan yang terbaik untuk diikuti bagi sesuatu masalah yang diperintahkan untuk dilaksanakan.[2]
- *Istihsan* adalah meninggalkan *qiyas* dan menggunakan yang lebih kuat dari padanya, karena adanya dalil yang menghendaki dan lebih sesuai untuk merealisasikan kemaslahatan manusia.[3]

Menurut Ibnu Subki dari Mazhab Syafi'iyah:[4]

- *Istihsan* adalah beralihnya dari satu *qiyas* ke *qiyas* yang lain yang lebih kuat daripadanya (*qiyas* pertama).
- *Istihsan* adalah beralihnya suatu dalil kepada adat kebiasaan karena suatu kemaslahatan.

Menurut al-Syatibi dari Mazhab Malikiyyah:[5]

- *Istihsan* adalah menggunakan kemaslahatan yang bersifat *juz'i* sebagai pengganti dalil yang bersifat kulli.

---

[1] Al-Syarakhsi, *Ushul al-Syarakhsi*, Jilid II, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), h. 200.

[2] *Ibid*.

[3] Al-Syarakhsi, *Ushul al-Syarakhsi*, Jilid II, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), h. 200.

[4] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid II, (Jakarta: Logos, 1999), h. 305.

[5] Abu Ishaq Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, (Kairo: Dar al-Kutub Ilmiyah, t.th), h. 30.

Menurut Abdul Wahhab Khallaf dari ulama kontemporer:[6]

- *Istihsan* adalah berpindahnya seorang mujtahid dari ketentuan *qiyas jali* (jelas) kepada ketentuan *qiyas khafi* (samar), atau dari ketentuan yang umum (kulli) kapada ketentuan hukum yang sifatnya khusus (*juz'i*), karena menurut pandangan mujtahid itu adalah dalil yang lebih kuat yang menghendaki perpindahan dimaksud.

Berdasarkan definisi di atas, bahwa *istihsan* berkisar pada dua hal: *Pertama*, bahwa *istihsan* merupakan perpindahan atau meninggalkan ketentuan *qiyas* yang jelas kepada ketentuan *qiyas* yang samar-samar (tersembunyi) karena ada alasan kuat yang menghendakinya. *Kedua*, bahwa *istihsan* juga meninggalkan ketentuan *kulliy* dan mengamalkan ketentuan yang *juz'i* (khusus) sebagai pengecualian dari ketentuan *kulliy*, atau mengkhususkan *qiyas* karena ada alasan dalil yang lebih kuat.

Dari rumusan definisi tersebut, dapat ditarik suatu pengertian bahwa *istihsan*, yaitu adanya dua pilihan atas salah satu dari dua *'illat* yang tingkat kekuatannya tidak sama. Tingkat kekuatan yang dimaksud di sini yaitu ada yang jelas dan ada yang tersembunyi. Sebagian ulama memilih *'illat* yang tersembunyi, karena pertimbangan khusus. Ulama Hanafiah menamakan *istihsan* semacam ini dengan *istihsan qiyas* atau *qiyas khafi*, sementara ulama-ulama pendukung Mazhab Malikiyah menamakannya mashalih al-*mursalah*.

Dasar yang dijadikan sandaran *istihsan* adalah dalil dari Al-Qur'an dan Sunnah yang menyebutkan kata *istihsan* dalam pengertian denotatif (lafal yang seakar dengan *istihsan*) seperti firman Allah SWT dalam QS. *al-Zumar* [39]: 18.

> *Yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya. mereka Itulah orang-orang yang Telah diberi Allah petunjuk dan mereka itulah orang-orang yang mempunyai akal.*

Ayat lain, artinya:

> *Dan turutlah (pimpinan) yang sebaik-baiknya yang telah diturunkan kepadamu dari Tuhanmu.* (*QS. az-Zumar* [39]: 55)

Selain ayat, juga bersumber dari Hadis yang artinya: "Apa yang dipandang kaum Muslimin sebagai sesuatu yang baik, maka ia di sisi Allah adalah baik dan apa-apa yang dipandang sesuatu yang buruk,

[6] Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyyah, 1990), Cet. VIII, h. 79.

maka di sisi Allah adalah buruk pula".

Dalam ayat di atas, Allah memerintahkan untuk mengikuti yang terbaik, dan perintah menunjukkan bahwa ia adalah wajib. Dan, di sini tidak ada hal lain yang memalingkan perintah ini dari hukum wajib. Maka ini menunjukkan bahwa *istihsan* adalah *hujjah*. Hadis tersebut juga menunjukkan bahwa apa yang dipandang baik oleh kaum Muslimin dengan akal-sehat mereka, maka ia pun demikian di sisi Allah. Ini menunjukkan ke-*hujjah*-an *Istihsan*.

B. KLASIFIKASI ISTIHSAN SEBAGAI METODE IJTIHAD

Sebagaimana dijelaskan bahwa *istihsan* merupakan metode ijtihad yang dipegangi oleh kalangan Mazhab Hanafiyah. *Istihsan* sebagai metode ijtihad dapat dibagi menjadi enam bagian sebagai berikut:

1. *Istihsan bi an-Nash* (*istihsan* berdasarkan ayat atau Hadis). Yaitu peralihan suatu ketentuan hukum berdasarkan ketetapan *qiyas* kepada ketentuan hukum yang berlawanan dengan yang ditetapkan berdasarkan teks Al-Qur'an dan Hadis. Misalnya, tentang jual beli *salam* (pesanan) dan masalah wasiat. Menurut ketentuan umum wasiat itu tidak boleh, karena sifat pemindahan hak milik kepada orang yang berwasiat ketika orang yang berwasiat tidak cakap lagi, yaitu setelah ia wafat. Tetapi, kaidah umum ini di dikecualikan melalui firman Allah SWT dalam surah *an-Nisâ'* [5]: 11 yang artinya: *"Setelah mengeluarkan wasiat yang ia buat atau utang"*. Contoh *istihsan* dengan Hadis Nabi SAW adalah dalam kasus orang yang makan dan minum karena lupa pada waktu ia sedang berpuasa. Menurut kaidah umum (*qiyas*), puasa orang ini batal karena telah memasukan sesuatu ke dalam tenggorokannya dan tidak menahan puasanya sampai pada waktu berbuka. Akan tetapi, hukum ini dikecualikan oleh Hadis Nabi SAW yang mengatakan: "Siapa yang makan atau minum karena lupa ia tidak batal puasanya, karena hal itu merupakan rizki yang diturunkan Allah kepadanya" (HR. At-Tirmidzi).
2. *Istihsan bi al-ijma'* (*istihsan* yang didasarkan kepada *ijma'*) yaitu meninggalkan keharusan menggunakan *qiyas* pada suatu persoalan karena ada *ijma'*. Hal ini terjadi karena ada fatwa mujtahid atas suatu peristiwa yang berlawanan dengan pokok atau kaidah umum yang ditetapkan, atau para mujtahid bersikap diam dan tidak menolak apa yang dilakukan manusia, yang sebetulnya berlawanan

dengan dasar-dasar pokok yang telah ditetapkan. Misalnya, dalam kasus pemandian umum. Menurut kaidah umum, jasa pemandian umum itu harus jelas, yaitu harus berapa lama seseorang harus mandi dan berapa liter air yang dipakai. Akan tetapi, apabila hal itu dilakukan maka akan menyulitkan bagi banyak orang. Oleh sebab itu, para ulama sepakat menyatakan bahwa boleh menggunakan jasa pemandian umum sekalipun tanpa menentukan jumlah air dan lamanya waktu yang dipakai.[7]

3. *Istihsan bi al-Qiyas al-Khafi* (*istihsan* berdasarkan *qiyas* yang tersembunyi). Yaitu memalingkan suatu masalah dari ketentuan hukum *qiyas* yang jelas kepada ketentuan *qiyas* yang samar, tetapi keberadaannya lebih kuat dan lebih tepat untuk diamalkan.[8] Misalnya, dalam wakaf lahan pertanian. Menurut *qiyas jali*, wakaf ini sama dengan jual beli karena pemilik lahan telah menggugurkan hak miliknya dengan memindahtangankan lahan tersebut. Oleh sebab itu, hak orang lain untuk melewati tanah tersebut atau mengalirkan air ke lahan pertanian melalui tanah tersebut tidak termasuk ke dalam akad wakaf itu, kecuali jika dinyatakan dalam akad. Sementara menurut *qiyas al-khafi* wakaf itu sama dengan akad sewa-menyewa, karena maksud dari wakaf itu adalah memanfaatkan lahan pertanian yang diwakafkan. Dengan sifat ini, maka seluruh hak melewati tanah pertanian itu atau hak mengalirkan air di atas lahan pertanian tersebut termasuk ke dalam akad wakaf, sekalipun tidak dijelaskan dalam akad.
4. *Istihsan bi al-maslahah* (*istihsan* berdasarkan kemaslahatan). Misalnya, kebolehan dokter melihat aurat wanita dalam proses pengobatan. Menurut kaidah umum seseorang dilarang melihat aurat orang lain. Tetapi, dalam keadaan tertentu seseorang harus membuka bajunya untuk didiagnosis penyakitnya. Maka, untuk kemaslahatan orang itu, menurut kaidah *istihsan* seorang dokter dibolehkan melihat aurat wanita yang berobat kepadanya.
5. *Istihsan bi al-'urf* (*istihsan* berdasarkan adat kebiasaan yang berlaku umum). Yaitu peralihan hukum yang berlawanan dengan ketentuan *qiyas*, karena adanya *'urf* yang sudah dipraktikkan dan sudah dikenal dalam kehidupan masyarakat. Contohnya seperti menyewa wanita

[7] Muhammad al-Said Ali Abdul Rabuh, *Buhust fi al-Adillah al-Mukhtalaf fiha Inda al-Ushutiyin*, (Mesir: Matba'a al-Saadah, 1980), h. 72.

[8] *Ibid.* h. 74.

untuk menyusukan bayi dengan menjamin kebutuhan makan, minum, dan pakaiannya.

6. *Istihsan bi al-Dharurah* (*istihsan* berdasarkan kondisi darurat). Yaitu seorang mujtahid meninggalkan keharusan pemberlakuan *qiyas* atas sesuatu masalah karena berhadapan dengan kondisi darurat, dan mujtahid berpegang kepada ketentuan yang mengharuskan untuk memenuhi hajat atau menolak terjadinya kemudaratan. Misalnya, dalam kasus sumur yang kemasukan najis. Menurut kaidah umum sumur tersebut sulit dibersihkan dengan mengeluarkan seluruh air dari sumur tersebut, karena sumur yang sumbernya dari mata air sulit dikeringkan. Akan tetapi ulama Hanafiah mengatakan bahwa dalam keadaan seperti ini untuk menghilangkan najis tersebut cukup dengan memasukan beberapa galon air ke dalam sumur itu, karena keadaan darurat menghendaki agar orang tidak mendapatkan kesulitan untuk mendapatkan air untuk ibadah.

Hal di atas senada dengan Abdul Karim Zaidan. Menurutnya, *istihsan* dapat diklasifikasi menjadi beberapa bagian. Dalam bukunya *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, ia membagi *istihsan* dari segi sandarannya dapat dibagi sebagai berikut: *Pertama, istihsan* yang disandarkan kepada teks Al-Qur'an dan Hadis yang lebih kuat. *Kedua, istihsan* yang disandarkan kepada *ijma'*. *Ketiga, istihsan* yang disandarkan kepada adat kebiasaan. *Keempat, istihsan* yang disandarkan kepada urusan yang sangat darurat. *Kelima, istihsan* yang disandarkan kepada *qiyas khafi*.[9]

C. OTORITAS (KEHUJJAHAN) ISTIHSAN

Adapun otoritas (ke-*hujjah*-an) dalil *istihsan* dapat dilacak dalam dasar perumusan dan akar munculnya *istihsan* sebagai metode penetapan hukum dan dalil hukum pada mulanya dirumuskan oleh Imam Abu Hanifah (w.150 H). Ketika *qiyas* sebagai salah satu dalil hukum dalam persoalan-persoalan tertentu tidak dapat diterapkan, karena salah satu dari unsur rukunnya yaitu *'illat* tidak memenuhi syarat, maka dimungkinkan beralih kepada *istihsan*. Dengan kata lain, *'illat qiyas* yang akan dijadikan sebagai pautan atau penyamaan hukum bagi persoalan tertentu itu tidak dapat diterapkan, karena tidak sebanding. Oleh karena itu, harus diselesaikan dengan cara *istihsan* yang lebih mendekati tujuan *syara'*.

[9] Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Muassasah Risalah, 2002), h. 230.

Hasbi ash-Shiddiqie menjelaskan, bahwa munculnya *istihsan* ini, karena adanya persoalan hukum yang menyalahi (berlawanan dengan) kaidah yang sudah biasa dipakai lantaran suatu sebab yang mengharuskan meninggalkan (mengenyampingkan) kaidah tersebut. Sebab dengan meninggalkan kaidah yang telah lazim dipakai itu, justru lebih dekat kepada maksud *syara'*. Penggunaan *istihsan* ini, lanjut Hasbi ash-Shiddiqie hanya berlaku pada masalah-masalah *juz'iyah*, bukan pada masalah-masalah *kulliyah*.[10]

Pasca proses sistematisasi konsep *istihsan* menjadi bagian dari dalil hukum, maka penggunaannya tidak saja di kalangan Mazhab Hanafi, tetapi juga dikembangkan oleh Mazhab lainnya. Di kalangan Mazhab Maliki dasar perumusan *istihsan* barawal dari perlawanan dua dalil dan jalan keluarnya adalah memilih dalil yang terkuat atau juga pengecualian dari penerapan dalil *kulliy*. Pengecualian dari penerapan dari *kulliy* di sini, maksudnya, sebagai dijelaskan oleh Imam Syatibi (w.790 H), ialah berpegang kepada kemaslahatan *juz'iy* ketika berlawanan dengan dalil yang *kulliy*.

Dengan demikian, *istihsan* merupakan salah satu metode istinbat hukum yang dapat diterima di kalangan fukaha dengan catatan tidak dipengaruhi hawa nafsu, tetapi penggunaan *istihsan* didasarkan pada dalil. Penggunaan metode *istihsan* dalam pengembangan hukum Islam sangat strategis, karena menurut Jumhur (Hanafi, Maliki, dan Hambali) mengakui *istihsan* sebagai metode yang sangat mumpuni dalam merespons kebutuhan dan persoalan masyarakat.

D. PANDANGAN FUKAHA TENTANG ISTIHSAN

Para fukaha yang menggunakan *istihsan* adalah Imam Abu Hanifah, Imam Malik dan sebagian pengikut Imam Ahmad bin Hanbal. Argumentasi mereka adalah penelitian terhadap beberapa peristiwa hukum dan ketentuan hukumnya membuktikan bahwa terus-menerusnya berlaku ketetapan *qiyas*, berkelanjutannya ketetapan umum dan meyeluruhnya ketetapan *kulli*, kadang-kadang membawa hilangnya maslahat dan sebaliknya akan membawa mafsadat.[11]

Menurut al-Syatibi, *istihsan* yang telah dipakai oleh imam mazhab

[10] Hasbi Ash-Shidiqie, *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam*, Jilid II, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 163.

[11] Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, (Bandung: Pustaka, 1984), h. 141.

bukanlah semata-mata didasarkan pada logika murni dan mengikuti hawa nafsu, tetapi sebenarnya semuanya dikembalikan kepada maksud *syara'* yang umum dalam peristiwa-peristiwa yang dikemukakan yang sifatnya kontekstual demi terwujudnya *maqashid syari'ah*.[12] Sebagai contoh dibolehkannya memeriksa aurat tubuh untuk kesehatan. Ini merupakan pengecualian dari kaidah umum yang mengharamkannya.

Husain Hamid Hassan menjelaskan, bahwa dasar pemakaian *istihsan* menurut Imam Malik, kembali kepada teks dari dua segi:[13] *Pertama*, kaidah *istihsan* merupakan kaidah yang diambil dari dalil *syara'* dengan cara induksi yang memberi faedah *qath'i*, bukan mengemukakan pendapat akal atau mengikuti hawa nafsu semata. *Kedua* kaedah *istihsan*, mujtahid kembali kepada dalil *syara'* yang diambil dari induksi *nash-nash* syariat. *ijma'* dan *"urf* telah diakui ke-*hujjah*-annya oleh *nash* syariat. Adapun *maslahah mursalah* bila dihadapkan dengan *qiyas* berarti beramal dengan *nash-nash* yang mendukung maslahat daripada *qiyas*.

Demikian pula Mazhab Hanafi memberi penjelasan tentang *istihsan* tidak berbeda dengan Mazhab Malik. Al-Taftazani mengemukakan bahwa *istihsan* merupakan suatu dalil-dalil yang disepakati oleh para ulama karena i*stihsan* didasarkan kepada *nash, ijma' darurat,* atau kepada *qiyas khafi*. Apabila diperhatikan dari sandaran-sandaran *istihsan*, maka tampak jelas bahwa *istihsan* yang sandarannya *qiyas khafi* sesungguhnya termasuk juga *turuk istinbat* dengan *qiyas*. Oleh karena itu, di sini *istihsan* hanya mentarjih satu *qiyas* atas *qiyas* yang lain. Dalam hal ini *qiyas khafi* memang diperlukan untuk menghindarkan diri dari kejanggalan-kejanggalan hukum yang timbul akibat menerapkan *qiyas jali* secara mutlak. Adapun *qiyas* yang sandarannya darurat dan *raf'ul kharaj* pada hakikatnya aturan-aturan tersebut berkaitan erat dengan kemaslahatan. Dengan demikian, hanya tinggal dua sandaran *istihsan* yaitu *istihsan* yang sandarannya *al-'adah al-sahihah* dan *istihsan* yang sandarannya kemaslahatan.

Pandangan fukaha tentang *istihsan* dapat dikelompokkan menjadi dua: *Pertama*, kelompok yang menerima *istihsan* yaitu Mazhab Hanafiyah, Malikiyah dan Hanabilah. Kelompok ini berpandangan bahwa

[12] Abu Ishaq Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Juz IV, (Kairo: Dar al-Kutub Ilmiyah, T.Th.), h. 206.

[13] Husain Hamid Hassan, *Nazariyat al-Maslahat fi al-Fiqh al-Islamiyah*, (Mesir: Dar al-Wahdat al-'Arabiyah, T.Th.), h. 589.

istihsan merupakan metode ijtihad yang dapat diterima dan diaplikasikan dalam pengembangan hukum Islam. Mereka berargumentasi, bahwa *istihsan* sebagai salah satu dalil hukum *syara* dan merupakan *hujjah* dalam istinbat hukum berdasarkan kajian terhadap berbagai kasus dan penetapan hukumnya ternyata berlawanan dengan ketentuan *qiyas* atau ketentuan umum, di mana kadang-kadang dalam penerapannya terhadap sebagian kasus tersebut justru bisa menghilangkan kemaslahatan yang dibutuhkan oleh manusia, karena kemaslahatan itu merupakan peristiwa khusus. Oleh karena itu, sangat tepat jika membuka jalan seseorang mujtahid untuk memalingkan suatu kasus yang seharusnya berdasarkan *qiyas* atau ketentuan *kulli* kepada ketentuan hukum yang lain agar dapat merealisasikan maslahat dan menolak mafsadat.[14]

Argumentasi lainnya, kelompok pertama ini menggunakan dalil-dalil Al-Qur'an dalam mempertahankan *istihsan* sebagai *hujjah*, yang mana ayat-ayat tersebut mengacu kepada mengangkat kesulitan dan kesempitan dari umat manusia. Di antaranya firman Allah SWT: *"Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. Dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur."* Juga dikuatkan Hadis nabi: "Apa saja yang dipandang baik oleh umat Islam baik juga di sisi Allah" (HR. Ahmad Ibn Hanbal).

Menurut Mazhab Maliki, *istihsan* adalah salah satu metode istinbat (menyimpulkan) hukum yang diakui diambil secara induktif (*istiqro'i*) dari sejumlah dalil secara keseluruhan (*jumlah*). Dengan demikian, orang yang menggunakan *istihsan* tidak berarti semata-mata mengunakan perasaannya dan keinginannya yang subjektif, tetapi berdasarkan tujuan syariat (*maqashid* syari'ah). Karena apabila *qiyas* yang diamalkan maka tujuan syariat dalam menurunkan hukum tidak akan tercapai. Misalnya, membuka aurat untuk keperluan pengobatan dalam rangka proses pengobatan suatu penyakit, apabila *qiyas* yang diamalkan maka aurat tidak boleh dibuka untuk keperluan pengobatan, maka upaya pengobatan tidak bisa dilakukan, dan ini berarti menimbulkan kesulitan.[15]

---

[14] Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami Fima La Nassafih*, (Cet. III; Damaskus: Dar al-Qalam, 1972), h. 77.

[15] Lebih dari itu, juga berpendapat bahwa *al-istihsan* adalah mengambil maslahat yang merupakan bagian dalam dalil yang bersifat *kulli* (menyeluruh) dengan mengutamakan *al-istidlal al-mursal* daripada *qiyas*. Dari pemahaman tersebut, jelas bahwa al-istihsan lebih mementingkan maslahah *juz'iyyah* atau maslahah tertentu dibandingkan dengan dalil kulli atau dalil yang

Kedua, kelompok yang menolak *istihsan* sebagai metode istinbat hukum. Kelompok ini, dari kalangan mazhab Syafi'iyah dan Zahiriyah. Mereka berargumentasi bahwa hukum Islam itu terdiri dari *nash* Al-Qur'an, al-Sunnah atau apa yang dilandaskan pada keduanya. Sementara *istihsan* bukan salah dari hal tersebut. Karena itu *istihsan* sama sekali tidak diperlukan dalam menetapkan sebuah hukum. Lebih lanjut, ayat lain juga menunjukkan kewajiban merujuk kepada Allah dan Rasul-Nya dalam menyelesaikan suatu masalah, sementara *Istihsan* tidak termasuk dalam upaya merujuk kepada Allah dan Rasul-Nya. Dengan demikian, *istihsan* tidak dapat diterima dengan pertimbangan berikut:

1. Jika seorang mujtahid dibenarkan untuk menyimpulkan hukum dengan akalnya atas dasar *istihsan* dalam masalah yang tidak memiliki dalil, maka tentu hal yang sama boleh dilakukan oleh seorang awam yang boleh jadi lebih cerdas daripada sang mujtahid. Asumsi ini tidak dikatakan oleh siapa pun, karena itu seorang mujtahid tidak dibenarkan melakukan *istihsan* dengan logikanya sendiri.
2. *Istihsan* adalah menetapkan hukum berdasar maslahat. Jika *maslahah* itu sesuai dalam *nash* dibolehkan, tetapi *maslahah* yang dijadikan pedoman dalam *istihsan* adalah *maslahah* menurut asumsi pribadi ulama yang bersangkutan.
3. Rasulullah SAW ketika menghukumi persoalan yang belum ada dalam Al-Qur'an tidak menggunakan *istihsan*, melainkan menunggu turunnya wahyu. Itu artinya bahwa menetapkan hukum berdasarkan *istihsan* tidak dapat diterima, karena jika diterima niscaya Nabi akan melakukannya.
4. Ibn Hazm (w. 456 H) mengatakan: "Para sahabat telah ber-*ijma'* untuk tidak menggunakan *ra'yu*, termasuk di dalamnya *istihsan* dan *qiyas*. Umar bin al-Khathab *radhiyallahu 'anhu* mengatakan: "*Jauhilah para pengguna ra'yu! Karena mereka adalah musuh-musuh Sunnah...*".

Kelompok ketiga, menyatakan bahwa *istihsan* memang merupakan

umum atau dalam kata lain sering dikatakan bahwa al-istihsan adalah beralih dari satu *qiyas* ke *qiyas* yang lain yang dianggap lebih kuat dilihat dari tujuan syariat. Tegasnya, *al-istihsan* selalu melihat dampak sesuatu ketentuan hukum, jangan sampai membawa dampak merugikan, tetapi harus mendatangkan maslahah atau menghindari madarat, namun bukan berarti istihsan adalah menetapkan hukum atas dasar *ra'yu* (akal) semata, melainkan berpindah dari satu dalil ke dalil yang lebih kuat yang kandungannya berbeda. Dalil kedua ini dapat berwujud *ijma'*, *'urf* atau *al-maslahah al-mursalah*.

dalil hukum *syara'*, akan tetapi dia bukan dalil yang berdiri sendiri, akan tetapi dia menopang kepada dalil *syara'* yang lain, karena kerjanya adalah menguatkan *qiyas* yang ada atau beramal dengan *'urf*, atau dengan *maslahah*. Pendapat ini dipegang oleh Al-Syaukani. Hal ini terlihat dalam ungkapannya: "*Istihsan* merupakan dalil *syara'* yang tidak berdiri sendiri, yang pada dasarnya tidak memiliki manfaat, karena dia hanya menegaskan dalil *syara'* yang telah ada sebelumya, ketika ia keluar dari dalil *syara'* yang ada itu, maka ia tidak bisa dijadikan dalil hukum lagi.[16] Meskipun *istihsan* bukan suatu dalil yang berdiri sendiri, namun ia menyingkap jalan yang ditempuh sebagian ulama mujtahid dalam menetapkan dalil-dalil *syara'* dan kaidah-kaidahnya ketika dalil-dalil itu bertentangan dengan kenyataan yang berkembang dalam masyarakat. Hal ini untuk menghindari kesulitan dan kemudaratan serta menghasilkan kemanfaatan dengan cara menetapkan dasar-dasar syariat dan sumber-sumbernya.

Dari ketiga argumentasi dari kalangan pro dan kontra dapat dicermati bahwa pandangan dan dalil pendapat yang *pertama* menunjukkan bahwa pada saat mereka menetapkan *istihsan* sebagai salah satu sumber hukum, hal itu tidak serta-merta berarti mereka membebaskan akal dan logika sang mujtahid untuk melakukannya tanpa batasan yang jelas. Setidaknya ada dua catatan yang harus dipenuhi dalam proses *istihsan*: (1) ketiadaan *nash* yang *sharih* dalam masalah; dan (2) adanya sandaran yang kuat atas *istihsan* tersebut, baik berupa maslahat, *'urf*, *qiyas khafi*, dan lainnya.

Sebaliknya, jika kembali mencermati pandangan dan argumentasi ulama yang menolak *istihsan*, dapat melihat bahwa yang mendorong mereka menolaknya adalah karena kehati-hatian dan kekhawatiran mereka jika seorang mujtahid terjebak dalam penolakan terhadap *nash* dan lebih memilih hasil olahan logikanya sendiri. Dan, kekhawatiran ini telah terjawab dengan penjelasan sebelumnya, yaitu bahwa *istihsan* sendiri mempunyai batasan yang harus diikuti. Dengan kata lain, para pendukung pendapat kedua ini sebenarnya hanya menolak *istihsan* yang hanya dilandasi oleh logika semata, tanpa dikuatkan oleh dalil yang lebih kuat.

[16] Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami Fima La Nassafih*, Cet. III; (Damaskus: Dar al-Qalam, 1972), h. 77.

E. APLIKASI ISTIHSAN DALAM EKONOMI DAN KEUANGAN SYARIAH

Dalam pengembangan hukum ekonomi syariah *istihsan* sangat strategis perannya. Hal ini karena metode ini memiliki daya kepekaan yang tinggi terhadap perubahan sosial masyarakat dalam kehidupan yang serba cepat dan canggih. Berikut ini aplikasi metode *istihsan* dalam merespons perkembangan transaksi bisnis dan keuangan syariah kontemporer.

1. Pembiayaan Salam Paralel

Pembiayaan merupakan aktivitas bank syariah dalam menyalurkan dana kepada pihak lain selain bank berdasarkan prinsip syariah. Penyaluran dana dalam bentuk pembiayaan didasarkan pada kepercayaan yang diberikan oleh pemilik dana kepada pengguna dana. Berdasarkan Undang-Undang Perbankan No. 10 Tahun 1998:

> Pembiayaan adalah penyediaan uang atau tagihan yang dapat dipersamakan dengan itu, berdasarkan persetujuan atau kesepakatan antara bank dengan pihak lain yang dibiayai untuk mengembalikan uang atau tagihan tersebut setelah jangka waktu tertentu dengan imbalan atau bagi hasil. Di dalam perbankan syariah, pembiayaan yang diberikan kepada pihak pengguna dana berdasarkan pada prinsip syariah. Aturan yang digunakan yaitu sesuai dengan hukum Islam.

Salam secara etimologis artinya pendahuluan, dan secara muamalah adalah penjualan suatu barang yang disebutkan sifat-sifatnya sebagai persyaratan jual beli dan barang yang dibeli masih dalam tangguhan penjual, di mana syaratnya ialah mendahulukan pembayaran pada waktu akad. Secara terminologis, jual beli *salam* ialah menjual suatu barang yang penyerahannya ditunda, atau menjual suatu barang yang ciri-cirinya disebutkan dengan jelas dengan pembayaran modal terlebih dahulu, sedangkan barangnya diserahkan di kemudian hari.[17] Barang pesanan harus jelas spesifikasinya. Spesifikasi barang pesanan telah disepakati oleh pembeli dan penjual di awal akad. Barang pesanan harus sesuai dengan karakteristik yang telah disepakati. Jika barang pesanan yang dikirim tidak sesuai dengan spesifikasi dalam akad, maka bank syariah dapat mengembalikannya kepada penjual.

[17] M. Ali Hasan, *Berbagai Macam Transaksi dalam Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2004), h. 143.

Akad *salam* paralel berarti melaksanakan dua transaksi *salam* yaitu antara pemesanan pembeli dan penjual serta antara penjual dengan pemasok (*supplier*) atau pihak ketiga lainnya. Hal ini terjadi ketika penjual tidak memiliki barang pesanan dan memesan kepada pihak lain untuk menyediakan barang pesanan tersebut.[18] *Salam* paralel, implementasinya dalam perbankan dapat diilustrasikan sebagai berikut:

1. Nasabah memerlukan suatu barang yang harus diproduksi dahulu;
2. Nasabah menghubungi bank.
3. Bank menyanggupi untuk membiayai pemesanan barang tersebut;
4. Bank memesan barang pada produsen sesuai permintaan nasabah;
5. Harga jual barang disepakati di awal, dan tidak berubah sampai barang selesai dibuat.
6. Jangka waktu pembuatan barang disepakati bersama antara bank, produsen, dan nasabah.
7. Nasabah berjanji untuk membeli barang tersebut setelah selesai dibuat.
8. Nasabah dapat membayar sebagian harga jual barang di awal kontrak dan melunasi sisa harga jual sebelum barang diterima.
9. Setelah barang selesai dibuat diserahkan kepada nasabah.

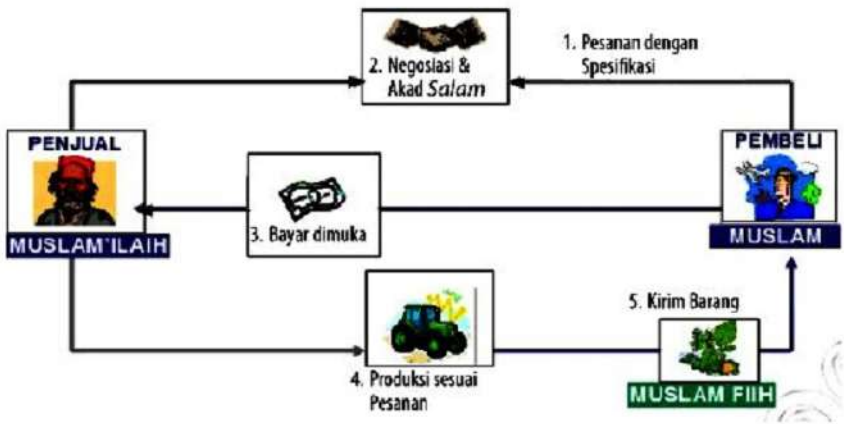
Ketentuan tentang pembayaran *salam* harus memehuhi persyaratan berikut: (1) alat bayar harus diketahui jumlah dan bentuknya, baik berupa uang, barang, maupun manfaat; (2) pembayaran harus dilakukan pada saat kontrak disepakati; dan (3) pembayaran tidak boleh dalam bentuk pembebasan utang.

Sementara ketentuan barang yang dapat dilakukan akad *salam* adalah harus: (1) jelas ciri-cirinya dan dapat diakui sebagai utang; (2) harus dapat dijelaskan spesifikasinya; (3) penyerahannya dilakukan kemudian; (4) waktu dan tempat penyerahan barang harus ditetapkan berdasarkan kesepakatan; (5) pembeli tidak boleh menjual barang sebelum menerimanya; dan (6) tidak boleh menukar barang, kecuali dengan barang sejenis sesuai kesepakatan.

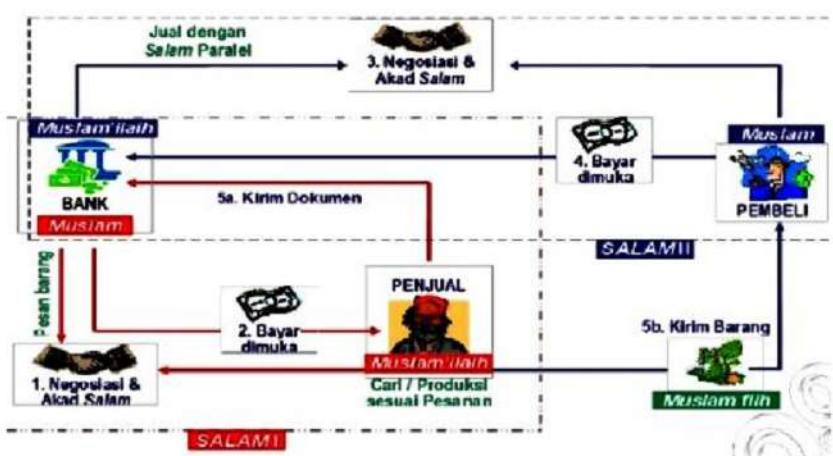
Secara aplikatif, jual-beli *salam* biasanya digunakan pada pembiayaan bagi petani dengan jangka waktu yang relatif pendek, yaitu 2-6 bulan, karena yang dibeli oleh bank adalah barang seperti padi, jagung, dan cabai, dan bank tidak berniat untuk menjadikan barang-barang

[18] Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), h. 109.

tersebut sebagai simpanan atau *inventory*. Maka, dilakukan akad jual beli *salam* kepada pembeli kedua, misalnya kepada bulog, padagang pasar induk atau grosir. Inilah dalam perbankan dikenal sebagai *salam* paralel. Dan *bai' salam* juga dapat diaplikasikan pada pembiayaan barang-barang industri.



Mekanisme Pembiayaan akad Salam

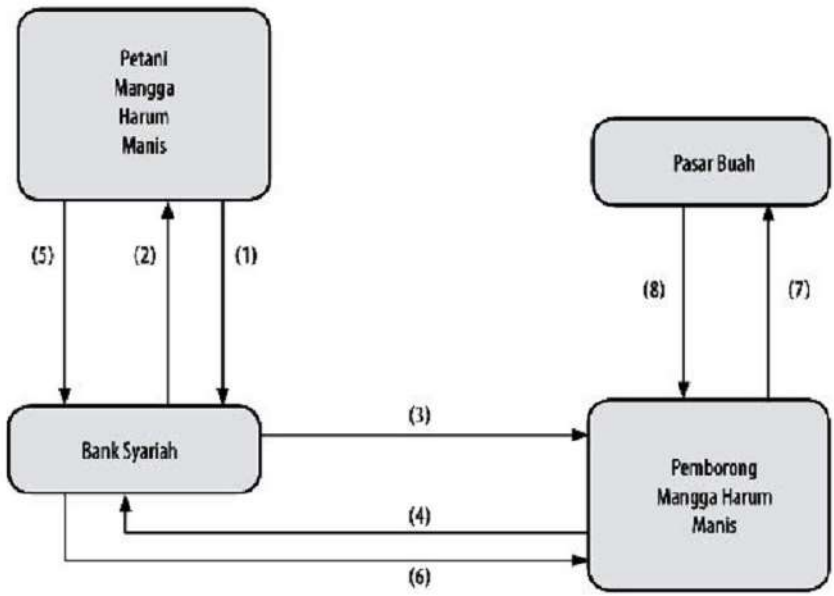


Skema Pembiayaan Salam Paralel

Keterangan:

1. Penandatanganan akad antara bank syariah dan pembeli (nasabah 2). Nasabah 2 adalah nasabah yang akan membeli barang pada saat barang telah tersedia.
2. Bank membeli barang dari petani (nasabah 1) dengan cara pesanan. Atas pembelian ini, bank membayar pada saat awal akad *salam*.
3. Setelah barang tersedia, nasabah 1 mengirim dokumen kepada bank syariah untuk pengambilan barang.
4. Nasabah 1 mengirimkan barang kepada nasabah 2 perintah dari bank syariah.

5. Nasabah 2 melakukan pembayaran kepada bank syariah setelah barang dikirim oleh nasabah 1. Keuntungan atas transaksi *salam* berasal dari perbedaan antara harga jual bank syariah kepada nasabah 2 dengan harga beli anatara bank dan nasabah 1.



Ilustrasi Pembiayaan

Keterangan:

Koperasi petani "Mangga Harum Manis" memerlukan bantuan dana untuk menyukseskan panen anggota-anggotanya tahun depan terhitung dari sekarang. Untuk itu, koperasi petani tersebut mendatangi bank syariah dan menawarkan skema jual beli *salam* agar bank syariah tidak rugi dan petanipun dapat panen dengan baik. Maka prosesnya adalah sebagai berikut:

1. Bank syariah membeli 10 ton mangga harum manis dari koperasi petani buah mangga harum manis dengan harga Rp. 50.000,- per kilogram menggunakan akad jual beli *salam* untuk satu tahun kedepan.
2. Bank syariah membayar tunai kepada koperasi tersebut sebesar: Rp 50.000,- x 1000 x 10 = Rp 500.000.000,-.
3. Bank syariah menjual kepada pemborong buah mangga harum manis dengan harga Rp 55.000,- per kilogram menggunakan akad jual beli *salam* untuk 1 tahun kedepan.
4. Pemborong membayar tunai kepada bank syariah sebesar: Rp 55.000,- x 1000 x 10 = Rp 550.000.000,-.
5. Setelah satu tahun berlalu, koperasi petani mengirimkan mangga harum manis dengan jumlah dan kualitas sesuai pesanan kepada bank syariah.
6. Bank syariah kemudian mengirimkan buah-buah tersebut kepada pemborong.
7. Pemborong menjual mangga harum manis di pasar buah dengan harga Rp 100.000,- per kilogram.
8. Pemborong mendapatkan keuntungan dari penjualan mangga di pasar buah.

Dari penjelasan dalam skema di atas, terlihat bahwa semua yang terlibat dalam jual beli *salam* mendapatkan keuntungan mereka masing-masing. Para petani mendapatkan keuntungan berupa panen yang baik dengan hasil yang memuaskan disebabkan keperluan-keperluan mereka dalam mengelola perkebunan tersebut dapat terpenuhi dengan

uang tunai yang dibayarkan di muka oleh pihak bank syariah. Adapun pihak bank syariah mendapatkan keuntungan sebesar lima puluh juta rupiah yang merupakan selisih harga jual kepada pemborong dengan harga beli dari petani mangga. Dan, pihak pemborong mendapatkan keuntungan dari selisih harga beli dari bank syariah dengan harga jual di pasar buah.

Memang risiko yang ditanggung oleh pihak bank dan pemborong cukup besar, utamanya ketika prospek harga barang tersebut ke depannya tidak terlalu positif. Oleh karena itu, sikap kehati-hatian bank dalam model jual beli ini sangatlah tinggi, dan skema ini pada akhirnya memang tidak dapat diterapkan untuk semua jenis produk atau hasil pertanian, hanya pada jenis-jenis hasil pertanian yang dapat diramalkan bagus.

2. Jual Beli Via Vending Machine

Dalam transaksi jual beli harus memenuhi syarat dan rukunnya. Di antara salah satu rukun jual beli adalah ijab dan kabul. Ijab adalah bentuk kerelaan seorang penjual kepada pembeli dalam melakukan transaki jual beli, misalnya "saya jual barang ini dengan harga satu juta". Sementara kabul adalah bentuk penerimaan seorang pembeli atas barang yang dibelinya dalam suatu transaksi, misalnya, "saya terima barang ini dengan harga satu juta".

Seiring berjalannya waktu, era globalisasi memberikan dampak pada segala aspek, termasuk dalam bidang ekonomi. Menjamurnya *mini market* (swalayan) di daerah-daerah ini melahirkan satu tradisi baru, yaitu jual beli yang ijab-kabulnya tidak secara *lafzi* (pengucapan), tetapi secara *amali* (perbuatan). Misalnya, seorang yang hendak berbelanja di *supermarket* atau *mini market* (swalayan), mereka tinggal mengambil semua barang yang diinginkannya tanpa harus meminta izin kepada penjualnya. Setelah selesai berbelanja, pembeli datang ke kasir dengan menyodorkan barang-barang yang hendak dibelinya. Dan, setelah membayar nominal sesuai harga yang ditetapkan pihak *mini market*, barang-barang tersebut sudah bisa dibawa pulang. Di sini tidak ada ijab dan kabul dalam transaksinya secara ucapan, tetapi hanya secara perbuatan. Transaksi semacam itu sudah menunjukkan bahwa antara pembeli dan penjual, keduanya bersepakat untuk melakukan transaksi yaitu jual beli. Jual beli tanpa ijab-kabul secara ucapan ini dalam fikih disebut dengan jual beli *mu'athah*. Hukum jual beli semacam ini dibo-

lehkan karena sudah menjadi kebiasaan dan dapat dimaklumi bersama.

Contoh yang lebih sederhana adalah jual beli via *vending machine*. Seperti yang diketahui bersama, bahwa di Bandara International Soekarno-Hatta, di Departement Store, Supermarket, Cafe, Halte Bus, sudah banyak dilengkapi fasilitas Vending Machine sebagai alat atau mesin untuk menjual barang secara otomatis. Bahkan, tidak hanya minuman sperti Sprite, Coca-Cola, Fanta, dan *soft drink* lainnya, mesin otomatis tersebut juga menjual buah-buahan, hingga surat kabat (koran).

Vending Machine sebagai alat menjual barang secara otomatis sangat praktis. Karena mesin tersebut tidak membutuhkan tenaga operator untuk menjual barang tersebut. Sementara pembeli dapat membelinya sesuai dengan keinginannya dengan memasukkan sejumlah uang sesuai harga barang yang ditetapkan, lalu menekan tombol pada barang yang dinginkan, maka secara otomatis barang itu akan keluar dengan sendirinya. Bahkan, jika uangnya membutuhkan uang kembalian, mesin secara otomatis juga akan memberikan kemblian secara otomatis pula.

Jual beli semacam ini, tidak membutuhkan ijab kabul seperti akad jual beli seperti biasanya. Akan tetapi, transaksi ini sudah menunjukkan kerelaan kedua pihak (pembeli-penjual) untuk melakukan transaksi tersebut. Oleh karena itu, berdasarkan *istihsan*, transaksi semacam ini dibolehkan berdasarkan kebiasaan (*'urf*) yang berkembang di masyarakat.

3. Jual Beli Istisna pada Bank Syariah

Istisna' atau pemesanan secara bahasa berarti meminta dibuatkan. Transaksi jual beli *al-istisna'* merupakan kontrak penjualan antara pembeli dan pembuat barang. Dalam kontrak ini, pembuat barang menerima pesanan dari pembeli. Pembuat barang lalu berusaha melalui orang lain untuk membuat atau membeli barang menurut spesifikasi yang telah disepakati dan menjualnya kepada pembeli akhir. Kedua belah pihak bersepakat atas harga serta sistem pembayaran: apakah pembayaran dilakukan di muka, melalui cicilan, atau ditangguhkan sampai suatu waktu pada masa yang akan datang.

Mazhab Hanafiyah menyetujui kontrak *istisna'* atas dasar *istihsan* karena alasan-alasan berikut ini. *Pertama*, masyarakat telah mempraktikkan *bai' al-istisna'* secara luas dan terus menerus tanpa ada keberatan sama sekali. Hal demikian menjadikan *bai' al-istisna* sebagai kasus *ijma'* atau konsensus umum. *Kedua*, di dalam Syariah di mungkinkan adanya penyimpangan terhadap *qiyas* berdasarkan *ijma'* ulama. *Keti-*

ga, keberadaan *bai' al-istisna'* didasarkan atas kebutuhan masyarakat. Banyak orang sering kali memerlukan barang yang tidak tersedia di pasar sehingga mereka cenderung untuk melakukan kontrak agar orang lain membuatkan barang untuk mereka. *Keempat, bai' al-istisna'* sesuai dengan aturan umum mengenai kebolehan kontrak selama tidak bertentangan dengan *nash* atau aturan syariah.

Dalam suatu kontrak jual beli *istisna'*, bisa saja pembeli mengizinkan pembuat menggunakan sub-kontrakator untuk melaksanakan kontrak tersebut. Dengan demikian, pembuat dapat membuat kontrak *istisna'* kedua untuk memenuhi kewajibannya kepada kontrak pertama. Kontrak baru ini dikenal sebagai *istisna'* paralel. *Istisna'* paralel dapat dilakukan dengan syarat: (a) akad kedua antara bank dan subkontraktor terpisah dari akad pertama antara bank dan pembeli akhir; dan (b) akad kedua dilakukan setelah akad pertama sah.

Ada beberapa konsekuensi saat bank syariah menggunakan kontrak paralel. Di antaranya:

1. Bank syariah sebagai pembuat kontrak pertama tetap merupakan satu-satunya pihak yang bertanggung jawab terhadap pelaksanaan kewajibannya. *Istisna'* paralel atau subkontrak untuk sementara harus dianggap tidak ada. Dengan demikian, sebagai *shani'* pada kontrak pertama, bank tetap bertanggung jawab atas setiap kesalahan, kelalaian, atau pelanggaran kontrak yang berasal dari kontrak paralel.
2. Penerima subkontrak pembuatan pada *istisna'* paralel bertanggung jawab terhadap Bank Islam sebagai pemesan. Dia tidak mempunyai hubungan hukum secara langsung dengan nasabah pada kontrak pertama akad. *Bai' al-istisna'* kedua merupakan kontrak paralel, tetapi bukan merupakan bagian atau syarat untuk kontrak pertama. Dengan demikian, kedua kontrak tersebut tidak mempunyai kaitan hukum sama sekali.
3. Bank sebagai *shani'* atau pihak yang siap untuk membuat atau mengadakan barang, bertanggung jawab kepada nasabah atas pelaksanaan subkontraktor dan jaminan yang timbul darinya. Kewajiban inilah yang membenarkan keabsahan *istisna'* paralel, juga menjadi dasar bahwa bank boleh memungut keuntungan kalau ada.

Menurut fukaha Hanafiah, ada dua perbedaan penting antara *salam* dan *istisna'*, yaitu: (1) cara pembayaran dalam *salam* harus dilakukan

pada saat akad berlangsung, sedangkan dalam *istisna'* dapat dilakukan pada saat akad berlangsung, bisa diangsur, atau bisa di kemudian hari. (2) *Salam* mengikat para pihak yang mengadakan akad sejak semula, sedangkan *istisna'* menjadi pengikat untuk melindungi produsen sehingga tidak ditinggalkan begitu saja oleh konsumen yang tidak bertanggung jawab.

Perbandingan antara *Bai' al-Salam* dan *Bai' al-istisna'*

Subjek	Salam	Istishna	Aturan dan Keterangan
Pokok Kontrak	Muslam Fiihi	Mashnu'	Barang di tangguhkan dengan spesifikasi.
Harga	Di bayar saat kontrak	Bisa saat kontrak, bisa diangsur, bisa di kemudian hari.	Cara penyelesaian pembayaran merupakan perbedaan utama antara *salam* dan *istisna'*.
Sifat Kontrak	Mengikat secara asli (*thabi'i*)	Mengikat secara ikutan (*taba'i*)	*Salam* mengikat semua pihak sejak semula, sedangkan *istisna'* menjadi pengikat untuk melindungi produsen sehingga tidak ditinggalkan begitu saja oleh konsumen secara tidak bertanggung jawab.
Kontrak Paralel	*Salam* Paralel	*Istisna'* Paralel	Baik *salam* paralel maupun *istisna'* paralel sah asalkan kedua kontrak secara hukum adalah terpisah.

Produk *istisna'* menyerupai produk *salam*, tetapi dalam *istisna'* pembayarannya dapat dilakukan oleh bank dalam beberapa kali pembayaran. Skim *istisna'* dalam bank syariah umumnya diaplikasikan pada pembiayaan manufaktur dan konstruksi.[19] Bila nasabah membutuhkan pembiayaan untuk produksi sampai menghasilkan barang jadi, bank dapat memberikan fasilitas *bai' al-istisna'*. Melalui fasilitas ini, bank melakukan pemesanan barang dengan harga yang disepakati kedua belah pihak (biasanya sebesar biaya produksi ditambah keuntungan bagi produsen, tetapi lebih rendah dari harga jual) dan dengan pembayaran di muka secara bertahap, sesuai dengan tahap-tahap proses produksi.

[19] Mardani, *Fiqh Ekonomi Syariah*, (Jakarta: Kencana, 2012), h. 135.

Setiap selesai satu tahap, bank meneliti spesifikasi dan kualitas *work in process* tersebut, kemudian melakukan pembayaran untuk proses berikutnya, sampai tahap akhir dari proses produksi tersebut hingga berupa bahan jadi. Dengan demikian, kewajiban dan tanggung jawab pengusaha adalah keberhasilan proses produksi tersebut sampai menghasilkan barang jadi sesuai dengan kuantitas dan kualitas yang telah diperjanjikan. Bila produksi gagal, pengusaha berkewajiban menggantinya, apakah dengan cara memproduksi lagi ataupun dengan cara membeli dari pihak lain.

Setelah barang selesai, maka status dari barang tersebut adalah milik bank. Tentu saja bank tidak bermaksud membeli barang itu untuk dimiliki, melainkan untuk segera dijual kembali dengan mengambil keuntungan. Pada saat yang kurang lebih bersamaan dengan proses pembelian fasilitas *bai' al-istisna'* tersebut, bank juga telah mencari *potential purchaser* dari produk yang dipesan oleh bank tersebut. Dalam praktikannya, *potential buyer* tersebut telah diperoleh nasabah. Kombinasi pembelian dari nasabah produsen dan penjualan kepada pihak pembeli itu menghasilkan skema pembiayaan berupa *istisna'* paralel, dan apabila hasil produksi tersebut disewakan skemanya menjadi *istisna' wal-ijarah*. Bank memperoleh keuntungan dari selisih harga beli (*istisna'*) dengan harga jual (murabahah) atau dari hasil sewa (ijarah).[20]

4. Istihsan Jual Beli Kredit (Bai' Taqsith)

Bai' Taqsith sama dengan jual beli kredit atau disebut juga sebagai *al-bai' bitsamanil ajil* atau *al-bai' ila ajal*. Adapun definisinya adalah jual beli secara cicilan dalam jangka waktu tertentu di mana harga kredit lebih tinggi (bertambah) dari harga *cash* (*naqd*). Harga kredit 1 tahun berbeda dengan harga 2 tahun, dan seterusnya. *Bai' taqsith* sangat dibutuhkan masyarakat dan mendatangkan manfaat bagi pembeli dan penjual. Konsumen bisa mendapatkan barang yang dibutuhkannya, meskipun ia tidak memiliki uang yang cukup untuk memilikinya secara kontan (bayaran penuh).

Aplikasi *bai' taqsith* mendatangkan kemudahan (*taysir*) bagi masyarakat untuk memenuhi kebutuhannya, karena banyak orang tidak mampu menyerahkan harga secara menyeluruh (dengan spot). Tetapi

[20] Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), h. 164.

dengan cicilan, ia bisa memanfaatkan dan memiliki barang yang dibutuhkan. Jual beli kredit dengan penambahan harga (karena cicilan) adalah halal menurut hukum syariah. Maka, jika seseorang menjual suatu barang dengan harga yang dibayar secara tangguh (cicilan) di mana harganya bertambah dari harga *cash* (sekarang), maka jual beli itu boleh.[21]

Ada pula pendapat yang menyamakan jual beli kredit dengan riba karena memandang tiap-tiap dari keduanya mendatangkan riba (tambahan). Padahal, yang pertama jual beli adalah keuntungan dari barang (*iwadh*), sedangkan yang kedua riba adalah tambahan tanpa *'iwadh*. Hal ini merupakan pendapat jumhur ulama, di antaranya imam mazhab yang empat, juga pendapat jemaah ulama salaf, seperti Abdullah bin Abbas, Sa'id bin Musayyab, Thawus bin Kaisan, al-Auza'iy, 'Atha', Qatadah, Imam az-Zhuhry, Imam ast-Taury, an-Nakha'iy, Hakam bin "Utaibah, Hammad bin Abi Sulaiman, dan lain-lain.

Selain itu, pada jual beli kredit terdapat kemudahan bagi manusia, sekalipun bertambah harganya, karena banyak orang yang tidak sanggup membayar harga semuanya sekaligus untuk membeli apa yang ia butuhkan. Adapun manfaatnya bagi pembeli ialah dia mendapatkan barang yang ia butuhkan dan memanfaatkannya, padahal ia tidak bisa menyerahkan harganya sekaligus saat itu. Jika ia dibebani untuk menyerahkan harganya semuanya secara *cash*, niscaya ia tidak sanggup membeli barang itu sepanjang hidupnya.[22] Penjelasan Muhammad Qal'ah tersebut sejalan dengan ucapan Ali bin Abi Thalib:[23]

مَنْ سَاوَمَ بِثَمَنَيْنِ اِحْدَاهُمَا عَاجِلٌ وَالْأَخَرُ نَظْرَةٌ فَلْيَسُمَّ اِحْدَاهُمَا قَبْلَ صَفْقَةٍ

[21] Adapun ayat yang menunjukkan bahwa riba haram dan jual beli halal yang oleh sebagaian kalangan dijadikan dasar ketidakbolehan jual beli kredit adalah kurang cermat. Karena bahwa ayat ini turun menolak pandangan orang yang menyamakan jual beli (kredit) dengan riba karena keduanya sama-sama menghasilkan tambahan (*return*), sebagai kompensai penundaan masa (*time*). Kebolehan tambahan (*return*) dalam jual beli kredit adalah unsur yang diperdebatkan orang-orang musyrik dalam masalah riba dan keharamannya. Mereka menganggap tambahan dalam riba sama dengan tambahan (keuntungan) dalam jual beli kredit.

[22] Ada Ulama yang melarang bai' taqsith, yaitu al-Jashshash dari mazhab Hanafi. Alasannya adalah Hadis dari Abi Hurairah bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda:"Barang siapa yang melakukan jual beli dalam dua jual beli, maka hak penjual adalah harga yang paling rendah, atau (jika tidak), maka riba". Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan at-Tarmizi. Menurut buku *Al-Muamalah al-Maliyah al-Mushirah fi Dhou-if fikih wa al-Syariah* hlm. 79 karya Rawwas Qal'ah Jay, bahwa Hadis tersebut tidak bisa dijadikan *hujjah* dan status haditsnya *dha'if*.

[23] Perkataan di atas dapat dilihat di buku karya Abdur Rahman al-Maliki yang berjudul *Al-Siyasah al-Iqtishodiyah al-Mutsla*.

Siapa saja yang menawar dengan dua harga, salah satunya kontan dan lainnya kredit, maka hendaknya dia memilih salah satunya. Sebelum berlangsung kesepakatan.

Dengan demikian, perbedaan harga cicilan dari harga kontan, bukan termasuk riba. Ia adalah keuntungan dalam jual beli barang sebagai kompensasi tertahannya hak penjual dalam jangka waktu tertentu.[24] Jika harga cash harus sama dengan harga kredit misalnya, sebuah rumah berharga Rp 300 juta cash dan harga kredit (10 tahun) juga Rp 300 juta, maka hal itu tentu tidak logis, tidak rasional dan tidak adil.[25] Tidak seorangpun penjual mau melakukan itu, karena hal itu merugikannya. Jadi perbedaan harga cash dan kredit adalah suatu kebolehan dan konsumen pun mendapatkan kemudahan mendapatkan barang yang dibutuhkannya meskipun uangnya jauh dari cukup.

Kebutuhan terkadang menempatai posisi dharurah (kebutuhan primer). Jual Beli rumah/kenderaan secara kredit merupakan kebutuhan yang sangat penting (*hajjiyyat*), Maka ia dibenarkan dalam syariah. Jika seseorang membayar secara *cash* (*naqd*) saat itu, niscaya ia tidak akan pernah memiliki rumah sendiri seumur hidupnya. Sementara jika penjual diharapkan menjual rumah dengan harga yang "sama harga *cash* dan kredit", niscaya penjual tidak akan mau karena merasa dirugikan.

5. Tawarruq Multiguna untuk Pembiayaan Produktif

Pembiayaan multiguna dapat menggunakan skim *tawarruq* emas atau ba'i al-wafa wal ijarah yang disebut dengan *bai' istighlal* (lihat *Qanun Al-Majallah al-Ahkam al-'Adliyah*). Skim *tawarruq* emas ini diambil dari banyak buku fikih, terutama buku, *Tawarruq Mashrafi* 'an Thoriq *bai'* al-ma'adin (*Tawarruq* di perbankan melalui jual beli emas). Mayoritas ulama menyetujui *bai' tawarruq*, namun Umar bin Abdul Aziz, Ibnu Taymiyah, dan Ibnu Qayyim memakruhkannya. Fatwa ulama OKI hanya mengharamkan *tawarruq munazzam* yang banyak dilakukan sebagian bank syariah Malaysia. *Tawarruq munazzam* tidak lain adalah *bai' al-'inah* itu sendiri, maka hukumnya dilarang.

Kalau berpegang pada pendapat mayoritas ulama, maka penerapan

[24] Lihat, Majalah *al-Syariat wa Dirasat al-Islamiyah*, Edisi 1/Rajab 1414 H, (Kuwait: Universitas Kuwait, 1414 H), h. 262.

[25] Pendapat ini sangat relevan bila dikaitkan dengan kenaikan harga properti (rumah) yang dibelinya. Artinya, dalam jangka waktu 10 tahun ke depan harga rumah tersebut mencapai harga cicilannya.

tawarruq, tidak bermasalah. Namun jika berpegang pada pendapat Umar bin Abdul Aziz, Ibnu Taymiyah dan Ibnu Qayyim, yang kemakruhannya, maka hal itu dapat dihilangkan dengan metode *istihsan*. Jika menggunakan metode *istihsan*, maka harus bisa ditunjukkan bahwa *tawarruq* yang hendak ditertapkan di perbankan, harus berbeda karakternya dengan *tawarruq* yang dimakruhkan, oleh sebagian ulama itu. Pada *tawarruq* perbankan itu, harus ada syarat ketat dari bank syariah, yakni bahwa dana *tawarruq* harus digunakan untuk sektor riil (yang produktif) dan *officer* perbankan harus mengontrol kebenaran terwujudnya sektor riil di lapangan.

Jadi, untuk mewujudkan itu officer bank syariah dalam *visibility study* dan analisa pembiayaan harus mensyaratkan bahwa penggunaan uang *tawarruq* memang untuk sektor riil, seperti usaha mikro, pertanian dan kegiatan usaha produktif lainnya, atau semi produktif seperti pendidikan, renovasi rumah, dan sebagainya. Multiguna artinya penggunaan uang tersebut dapat digunakan untuk apa saja, asalkan untuk sektor riil yang sesuai syariah.[26][]

[26] Agustianto, *Model dan Skim Inovasi Produk Perbankan Syariah*, (Bagian 2) dalam http://www.agustiantocentre.com.

6

Istishab dan Aplikasinya dalam Ekonomi dan Keuangan Kontemporer

A. PENGERTIAN DAN RUKUN ISTISHAB

Secara etimologis, *istishab* berasal dari kata *istishaba* dalam sighat *istif'al* yang bermakna *istimrar al-shahabah* yang berarti secara lughawi selalu menemani atau selalu menyertai. Atau diartikan dengan minta bersahabat, atau membanding-kan sesuatu dan mendekatkannya, atau pengakuan adanya perhubungan atau mencari sesuatu yang ada hubunganny.[1] *Istishab* juga berasal dari kata *shuhbah* artinya "menemani atau menyertai", dalam artian menurut kebersamaan atau "terus menerusnya bersama". Dari pengertian yang lain, menurut bahasa perkataan *istishab* diambil dari perkataan *"Istashhabtu maa kaana fil maadhi,"* artinya saya membawa serta apa yang telah ada waktu yang lampau sampai sekarang.

Menurut terminologis, para ulama ahli *ushul fiqh* (*ushuliyun*) berbeda dalam menyusun redaksi definisi *istishab* meskipun secara substansi mengarah pada makna yang sama. Berikut redaksi definisi *istishab* menurut para *ushuliyyun*:

Menurut Ali Abdul Kafi al-Subki dari Mazhab Syafi'iyah:

- *Istishab* adalah menetapkan hukum atas masalah hukum yang kedua berdasarkan hukum yang pertama, karena setelah dilakukan kajian yang komprehensif tidak ditemukan dalil yang mengubahnya.[2]

Menurut Ibnu Qayyim dari Mazhab Hanabilah:

- *Istishab* adalah menyatakan tetap berlakunya hukum yang telah ada

[1] Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu ushul fiqh*, (Jakarta: Amzah, 2005), h. 142.

[2] Al-Subki, *al-Ibhaj*, Juz III, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1404), h. 173.

dari suatu peristiwa, atau menyatakan belum adanya hukum suatu peristiwa yang belum pernah ditetapkan hukumnya.[3]

Menurut Al-Syatibi dari mazhab Malikiyah

- *Istishab* adalah segala ketetapan yang telah ditetapkan pada masa yang lampau dinyatakan tetap berlaku hukumnya pada masa sekarang.

Menurut al-Syaukani dari Mazhab Zaidiyah

- *Istishab* adalah menetapkan hukum suatu masalah dengan hukum yang lama sebelum ada dalil yang mengubahnya.[4]

Dari beberapa pengertian di atas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa *istishab* adalah: *pertama*, segala hukum yang telah ditetapkan pada masa lampau, dinyatakan tetap berlaku pada masa sekarang, kecuali kalau telah ada yang mengubahnya. Contohnya, seseorang yang mulanya ada wudhu, kemudian datang was-was dalam hatinya, bahwa boleh jadi dia telah mengeluarkan angin yang membatalkan wudhunya. Dalam kondisi begini, hendaklah ia menetapkan hukum semula, yaitu ada wudhu. Dan was-was yang datang belakangan itu, tidak boleh mengubah hukum yang semula. *Kedua*, segala hukum yang ada pada masa sekarang, tentu telah ditetapkan pada masa yang lalu.

Menurut Jaih Mubarak, bahwa konsep *istishab* sebagai metode *istinbat* hukum mengandung tiga unsur pokok. *Pertama*, dari segi waktu; *kedua*, dari segi ketetapan hukum; dan *ketiga*, dari segi dalil hukum. Dari segi waktu, *istishab* menghubungkan tiga waktu sebagai satu kesatuan yaitu waktu lampau (*al-madi*), waktu sekarang (*al-hadir*), dan waktu yang akan datang (*al-mustaqbal*). Tiga konsep waktu itu dalam *istishab* cenderung dianggap sama nilainya sampai terbukti ada pergeseran yang mengubah karakteristik hukum yang melekatnya.[5]

Adapun dari segi ketetapan hukumnya, dalam *istishab* terdapat dua bentuk ketetapan hukum yaitu ketetapan hukum boleh (*isbat*) dan ketetapan hukum yang tidak membolehkan (*nafy*). Adapun dari segi dalil, *istishab* mendasarkan ketetapan hukum berdasarkan hukum yang sudah ada, selama tidak ada dalil lain yang menyatakan sebaliknya. Parameter penting dari konsep *istishab* sebagai metode penetapan hukum berpusat pada pengetahuan seseorang atas dalil hukum. Pengetahuan

[3] Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqi'in* Juz I, (Beirut: dar al-Jil, 1973), h. 339.

[4] Muhammad al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq ilm al-Ushul*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1992), h. 396.

[5] Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2002), h. 135.

tentang dalil menjadi kerangka dasar menetapkan posisi hukum asalnya.

Dengan demikian, *istishab* pada prinsipnya merupakan suatu metode penemuan hukum berdasarkan hukum yang sudah ada sebelumnya selama belum ada dalil (bukti hukum) baru yang menyatakan sebaliknya. Atau dengan kata lain, *istishab* bukanlah merumuskan hukum yang murni baru, tetapi justru mencari hukum sekarang didasarkan pada hukum lama.[6]

Menurut Muhammad Taqi al-Hakim, bahwa unsur-unsur *istishab* (*arkan al-istishab*) ada tujuh perkara. *Pertama*, adanya keyakinan (*al-yaqin*) terhadap realitas hukum. *Kedua*, adanya keraguan (*al-syakk*) sebagai bandingan dari sifat yakin. *Ketiga*, adanya kesatuan keterkaitan antara realitas yang diyakini dangan realitas yang diragukan. *Keempat*, baik hal diragukan maupun yang diyakini keduanya memang betul-betul ada (faktual ada). *Kelima*, adanya kesatuan masalah antara yang diyakini dan yang diragukan baik pada aspek tema, objek maupun tingkatan masalahnya. *Keenam*, adanya persambungan waktu antara hal yang diyakini dan yang diragukan. *Ketujuh*, keyakinan itu lebih dahulu ketimbang yang diragukan.[7]

B. MACAM-MACAM ISTISHAB

Mayoritas pakar *ushul fiqh* menyatakan bahwa *istishab* merupakan salah satu metode istinbat hukum yang bertumpuh pada hukum asal. Oleh karena itu, dalam praktiknya, *istishab* ini dapat dikalsifikasikan dalam beberapa macam sebagai berikut:

Pertama, istishab al-ibahah al-ashliyah. Maksudnya, menetapkan hukum suatu masalah yang bermanfaat bagi manusia adalah boleh, selama belum ada dalil yang menunjukkan keharamannya. Dalam bidang muamalah, penerapan prinsip *istishab* melahirkan satu kesimpulan hukum bahwa setiap transaksi mu'amalah dihukumi boleh/mubah sampai ada dalil yang menyatakan tidak boleh (haram).[8] Bertolak pada uraian tersebut, sebenarnya pada bidang muamalah pengembangan pemikiran hukum Islam di bidang ekonomi syariah sangat terbuka bagi umat Islam untuk mengembangkan dalam serangkaian upaya-upaya inovasi dalam bertransaksi, misalnya di dunia perbankan dan keuangan syariah. Hal

[6] Ali Hasballah, *Usul Tasyri' al-Islami*, (Kuwait: Dar al-Ma'arif, T.Th), h. 198.

[7] Muhammad Kamaluddin Imam, *Usul al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Muassasah Risalah al-Jami'ah, 1996), h. 237-238.

[8] Ali Hasballah, *Usul Tasyri' al-Islami*, (Kuwait: Dar al-Ma'arif, T.Th), h. 197.

ini berbeda dengan prinsip dalam bidang ibadah bahwa setiap sesuatu adalah haram/tidak boleh kecuali ada dalil yang menyatakan boleh.

Kedua, istishab al-bara'ah al-ashliyah. Yaitu menetapkan hukum yang berpegang pada prinsip bahwa pada dasarnya setiap orang itu bebas dari tuntutan beban, sehingga ditemukan dalil yang menyatakan sebaliknya. Maksudnya, memberlakukan kelanjutan status ketiadaan dengan adanya peniadaan yang dibuat oleh akal lantaran tidak adanya dalil *syar'i* yang menjelaskannya. Dalam objektivitasnya, *istishab* tersebut berdasarkan referensi kepada hukum akal dalam menetapkan bahwa setiap orang pada dasarnya terbebas dari tanggungan.

Penerapan *istishab bara'ah al-asliyyah* dalam bidang muamalah, misalnya seseorang pada dasarnya terbebas dari semua jenis tanggungan sampai ada bukti baru bahwa orang itu mempunyai utang. Oleh karena jika seseorang menagih utang pada orang lain, maka orang yang ditagih itu secara hukum berhak menolak untuk membayar utang itu sampai si penagih bisa membawa bukti yang autentik bahwa orang yang ditagih benar-benar mempunyai utang.

Ketiga, istishab maqlub atau pembalikan. Yaitu *istishab* pada kondisi sekarang dalam menentukan status hukum pada masa lampau, sebab *istishab* pada bentuk-bentuk sebelumnya merupakan penetapan sesuatu pada masa kedua berdasarkan ketetapannya pada masa pertama lantaran tidak ditemukannya dalil secara spesifik. Urgensinya, dalam suatu dalil (*nash*) terus-menerus berlaku sehingga dinasakhkan oleh sesuatu *nash* yang lain.[9] Misalnya, seseorang yang memiliki sebidang tanah atau harta bergerak seperti mobil, maka harta miliknya itu tetap dianggap ada selama tidak terbukti ada perubahan status hak milik itu seperti jual beli atau akad hibah.

Keempat, istishab al-washfi al-tsabiti. Istishab al-wasf yaitu *istishab* yang didasarkan pada anggapan masih tetapnya sifat yang diketahui ada sebelumnya sampai ada bukti yang mengubahnya. Misalnya sifat hidup yang dimiliki seseorang yang hilang tetap dianggap masih ada sampai ada bukti bahwa ia telah wafat.[10] *Istishab* ini, juga disebut dengan *istishabul madhi bilhali* yakni menetapkan hukum yang telah lalu sampai kepada masa sekarang. Yaitu *istishab* terhadap hukum yang dihasilkan

[9] Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasfa Fi Ilm al-Ushul*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1413), h. 159.

[10] Ahmad Abd Halim Ibn Taimiyah, *Syarah al-Umdah* Juz I, (Riyadh: Maktabah al-Abikan, 1413 H), h. 83.

dari *ijma'* dalam kasus yang dalam perkembangannya memicu terjadinya perselisihan pendapat. Misalnya, bila seseorang pembeli pulsa mengomplain kepada pihak counter, bahwa pulsa yang ia beli belum masuk, dan pihak *counter* menyatakan bahwa pulsa telah terkirim. Maka istinbat hukum yang diambil adalah pulsa belum masuk atau terkirim. Kecuali pihak *counter* dapat menunjukkan bukti pengiriman elektrik bahwa pulsa telah terkirim kepada nomor ponsel pembeli dengan benar, baik nominal, hari, tanggal, dan waktunya.

C. PANDANGAN FUKAHA TENTANG ISTISHAB

Para ulama *ushul fiqh* berbeda pendapat tentang ke-*hujjah*-an istishab ketika tidak ada dalil *syara'* yang menjelaskan suatu kasus yang dihadapi dalam tiga kelompok berikut:[11]

Pertama, menurut mayoritas *mutakallimin* (ahli kalam), *istishab* tidak bisa dijadikan dalil. Karena hukum yang ditetapkan pada masa lampau menghendaki adanya dalil. Demikian juga untuk menetapkan hukum yang sama pada masa sekarang dan yang akan datang. *Istishab* bukanlah dalil, karenanya menetapkan hukum yang ada pada masa lampau berlangsung terus untuk masa yang akan datang, berarti menetapkan suatu hukum tanpa dalil. Hal ini sama sekali tidak dibolehkan dalam syariat.

Kedua, menurut mayoritas ulama Hanafiah, khususnya *mutaakhirin*, *istishab* bisa dijadikan *hujjah* untuk menetapkan hukum yang telah ada sebelumnya dan menganggap hukum itu tetap berlaku pada masa yang akan datang, tetapi tidak bisa menetapkan hukum baru yang muncul berikutnya. Alasan mereka seorang mujtahid dalam meneliti hukum suatu masalah yang sudah ada, mempunyai gambaran bahwa hukumnya sudah ada atau sudah dibatalkan. Akan tetapi ia tidak mengetahui atau tidak menemukan dalil yang menyatakan bahwa hukum itu sudah dibatalkan. Dalam kaitan ini, mujtahid tersebut harus berpegang kepada hukum yang sudah ada, karena ia tidak mengetahui adanya dalil yang membatalkan hukum itu. Namun penetapan ini hanya berlaku pada kasus yang sudah ada hukumnya dan tidak berlaku bagi kasus yang akan ditetapkan hukumnya. Artinya, *istishab* hanya bisa dijadikan *hujjah* untuk mempertahankan hukum yang sudah ada, selama tidak ada dalil yang membatalkan hukum itu, tetapi tidak berlaku untuk

[11] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid II, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), h. 862-863.

menetapkan hukum yang baru muncul.

Ketiga, ulama Malikiyah, Syafi'iyyah, Hanabilah, Zhahiriyah berpendapat bahwa *istishab* bisa dijadikan *hujjah* secara mutlak untuk menetapkan hukum yang sudah ada, selama belum ada dalil yang mengubahnya. Alasannya, adalah sesuatu yang telah ditetapkan pada masa lalu, selama tidak ada dalil yang mengubahnya, baik secara *qath'i* maupun *zanni*, maka semestinya hukum yang telah ditetapkan itu berlaku terus, karena diduga keras belum ada perubahan. Alasan yang menunjukkan berlakunya syariat di zaman Rasulullah SAW sampai hari kiamat adalah menduga keras berlakunya syariat itu sampai sekarang, tanpa ada dalil yang menasakhkannya.

Menurut Muhammad Abu Zahrah, mayoritas ulama *ushul fiqh* (*usuliyyun*) telah bersepakat bahwa tiga bentuk *istishab* di atas yaitu *istishab al-ibahah al-asliyyah*, *istishab bara'ah al-asliyyah*, dan *istishab al-hukm*, dapat dijadikan sebagai dalil/landasan hukum. Adapun untuk macam *istishab* yang keempat yaitu *istishab al-washf*, para ulama berbeda pendapat tentang nilai ke-*hujjah*-annya.[12]

Secara garis besar, perbedaan pendapat ulama *ushul fiqh* terkait dengan ke-*hujjah*-an *istishab al-wash*f dapat dikelompokkan menjadi dua pendapat: *Pertama*, pendapat ulama Malikiyah, Syafi'iyyah seperti al-Muzani, al-Sairafi, Imam al-Haramain, al-Ghazali dan Hanabilah yang menyatakan bahwa *istishab al-wash*f dapat dijadikan *hujjah* secara penuh, baik dalam menimbulkan hak baru ataupun dalam mempertahankan hak yang sudah ada.[13] Misalnya, jika seseorang hilang dan tidak diketahui secara pasti tempatnya (*mafqud*), maka orang tersebut dianggap masih hidup dan orang tersebut masih mempunyai hak-hak hukum seperti hak mewarisi harta jika ada ahli warisnya wafat. Dengan demikian, maka ulama Syafi'iyyah dan Hanabilah menerima *istishab* sebagai *hujjah* secara mutlak.[14]

Kedua, pendapat ulama Hanafiyah dan Malikiyyah yang berpendapat bahwa *istishab al-wasf* dapat dijadikan *hujjah* hanya untuk mempertahankan hak hukum yang sudah ada (*al-daf'u*) bukan untuk

[12] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, h. 299-300.

[13] Saifuddin Ibn Muhammad al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* Juz IV, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983), h. 172.

[14] Muhammad Ibn Ali al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul Ila Tahqiq Ilm al-Ushul*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), h. 379.

menimbulkan hak yang baru (*al-isbat*).[15] Dalam kaitan dengan pendapat ini, status hukum orang hilang menurut ulama Hanafiyah dan Malikiyah masih tetap menjadi suami atas istrinya dan harta bendanya menjadi hak miliknya. Akan tetapi, jika ada ahli warisnya yang meninggal dunia, maka kadar pembagian warisnya harus ditangguhkan (*mawquf*) sampai ada bukti bahwa ia masih hidup.[16]

Menurut Mustafa Sa'id al-Khin, di samping pendapat dua kelompok ulama di atas, terdapat satu pendapat lagi yaitu pendapat sebagian ulama Hanafiyah dan sebagian lagi ulama Syafi'iyyah dan Abi Husain al-Basri serta sekelompok ulama *Mutakalimin* yang menyatakan bahwa *istishab* tidak bisa dijadikkan *hujjah* dalam penetapan hukum, baik untuk menetapkan hukum berdasarkan hukum yang sudah ada maupun menetapkan hukum yang belum ada. Argumentasi yang diajukan mereka adalah status hukum halal atau haram adalah hukum-hukum *syara'* yang harus didasarkan pada justifikasi tekstual yang bersumber dari *al-Syari'* baik bersumber dari Al-Qur'an maupun al-Hadis.[17]

Adapun menurut ulama yang menolak *istishab*, seseorang yang menggunakan *istishab* sebagai *hujjah* untuk suatu perbuatan tertentu berarti ia telah beramal dengan tidak menggunakan dalil. Dalam pandangan Abdul Wahhab Khallaf, penolakan ulama tentang ke-*hujjah*-an *istishab al-washf* karena pendasaran *istishab* itu hanya pada asumsi-asumsi (*i'tibar*) yang bersifat spekulatif (*zanni*) bukan pada fakta. Namun demikian, dalam praktik di lembaga peradilan dalam sejarah Islam membuktikan, bahwa para hakim (*qadi*) telah menjadikan *istishab* sebagai salah satu metode penetapan hukum.[18] Misalnya, para hakim memutuskan tetapnya hak milik berdasarkan bukti hak milik (akte) yang telah disahkan pada waktu yang lalu. Ulama *ushuliyyun* yang menerima *istishab* sebagai dalil hukum menempatkan *istishab* sebagai dalil terakhir jika memang tidak ditemukan dalil lain yang menjelaskan hukumnya. Hal ini disebabkan karena menyandarkan hukum pada *istishab* hakikatnya bersandar pada fakta hukum yang sudah ada yang akan selalu bergerak dinamis seiring dengan dinamika masyarakat.

---

[15] Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh* (Jedah: Haramain, 2004), h. 93.

[16] Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami Fima La Nassha Fihi*, h. 217.

[17] Mustafa Sa'id al-Khin, *al-Kafi al-Wafi fi Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Muassasah Risalah, 2000), h. 203.

[18] Muhammad Kamaluddin Amin, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Muassasah al-Jami'iyah li Dirasat wa al-Syu'un wa Tauzi', 1996), h. 236.

D. KAIDAH FIKIH TENTANG ISTISHAB

Para fukaha menetapkan beberapa kaidah umum yang didasarkan kepada *istishab*, di antaranya:

الأَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ حَتَّى يَثْبُتُ مَا يُغَيِّرُهُ

Maksudnya, pada dasarnya seluruh hukum yang sudah ada dianggap berlaku terus-menerus sampai ditemukan dalil yang menunjukkan hukum itu tidak berlaku lagi. Kaidah ini berlaku dalam banyak kasus fikih, seperti hukum ahli waris *mafqud* (hilang), status hukum suami atau istri *mafqud*, dan lain sebagainya.

الأَصْلُ فِي الأَشْيَاءِ الإِبَاحَةُ

Maksudnya, pada dasarnya dalam hal-hal yang sifatnya bermanfaat bagi manusia hukumnya adalah boleh dimanfaatkan. Melalui kaidah ini, maka seluruh akad dianggap sah, selama tidak ada dalil yang menunjukkan hukumnya batal; sebagaimana juga pada sesuatu yang tidak ada dalil *syara'* yang melarangnya, maka hukumnya adalah boleh. Dalam kaitannya akad ekonomi dan keuangan syariah, kaidah ini sangat berguna dalam pengembangan model transaksi keuangan syariah komprehensif.

اليَقِيْنُ لاَيَزَالُ بِالشَّكِّ

Maksudnya, suatu keyakinan tidak bisa dibatalkan oleh sesuatu yang diragukan. Melalui kaidah ini, maka seseorang yang telah berwudhu, apabila merasa ragu akan wudhunya itu apakah telah batal atau belum, maka ia harus berpegang kepada keyakinanya bahwa ia telah berwudhu, dan wudhunya tetap sah. Tetapi, Mazhab Malikiyah melakukan pengecualian dalam masalah shalat. Menurutnya apabila keraguan tersebut berkaitan dengan shalat, maka kaidah ini tidak berlaku. Oleh sebab itu, apabila seseorang ragu dalam masalah wudhunya, maka ia wajib berwudhu kembali.

الأَصْلُ فِي الذِّمَّةِ البَرَاءَةُ مِنَ التَّكَالِيْفِ وَالحُقُوْقِ

Maksudnya, pada dasarnya seseorang tidak dibebani tanggung jawab apa pun sebelum adanya dalil yang menetapkan bahwa ia harus bertanggung jawab atas sesuatu. Oleh sebab itu, seseorang tergugat dalam kasus apa pun tidak bisa dinyatakan bersalah sebelum adanya pembuktian yang kuat dan meyakinkan bahwa ia bersalah.

E. APLIKASI ISTISHAB DALAM TRANSAKSI EKONOMI DAN KEUANGAN KONTEMPORER

Istishab sebagai salah satu pertimbangan dalam menetapkan suatu hukum dalam Islam, khususnya yang berhubungan dengan aktivitas ekonomi dan keuangan sangat signifikan untuk pengembangan dan inovasi produk akad di perbankan syariah. Oleh sebab itu, berikut contoh aplikatif kaidah *istishab* dalam transasksi ekonomi dan keuangan kontemporer.

1. Istishab Terbebasnya Tanggungan pada Pembayaran Kartu Kredit

Rudi bekerja sebagai *dept-collector*, menagih pelunasan kartu kredit senilai Rp 357.000.000,- atas transaski pada Kamis, 6 Agustus 2015 di Makassar Sulawesi Selatan, pukul 09.30 WITA kepada Muhammad Rasyid sebagai pengguna *credit-card* premium (di mana pihak penyedia jasa *credit-card* menyiapkan sejumlah dana besar untuk penggunanya yang selanjutnya ditagihkan kepada pengguna sesuai nominal transaski yang ada). Namun, pengguna kartu kredit (Muhammad Rasyid) membantah bahwa dia menggunakan kartu tersebut sehingga ia menolak membayar nominal yang dimaksud.

Dalam kondisi ini, pengguna kartu kredit Bapak Muhammad Rasyid bisa membuktikan bahwa pada hari, tangal dan jam tersebut berada di Mekkah dalam rangka umrah, yang dia akui hanyalah belanja dengan kartu tersebut di mal yang dilisensikan oleh penyedia jasa kartu kredit dalam berbelanja sebesar Rp 3.000.000,-.

Setelah melalui penelusuran yang cermat, ternyata ditemukan transaksi yang tidak sesuai dengan alini pengguna kartu. Dan dinyatakan pihak yang berwenang, bahwa kartu tersebut telah di-*crack* oleh *hacker* untuk belanja mobil Toyota Innova Diesel sebesar Rp 353.000.000,-

Berdasarkan hukum *istishab*, maka bapak Muhammad Rasyid tidak wajib membayar kepeda penyedia jasa kartu kredit kecuali apa yang diakui dan dinyatakan benar oleh pihak yang berwenang sebesar Rp 3.000.000,-. Hal ini didasari kaidah *ushul fiqh* yang menyatakan bahwa asal hukum bagi sesuatu adalah terlepas dari tanggungan.

2. Istishab Maqlub pada Pidana Hacker

Herman Felani tertuduh sebagai *cracker* yang membobol sekuri-

tas penyedia layanan kartu kredit dan meng-*crack* kartu kredit bapak Muhammad Rasyid sebesar Rp 353.000.000,- atas transaksi pada hari Kamis, 6 Agustus 2015 di Makassar Sulawesi Selatan pukul 09.30 WITA. Hal ini dibuktikan bahwa email *hacker* yang ditemukan pada sehuritas adalah milik Herman Felani, begitu juga kode pengacak pin yang digunakan untuk meng-*crack* kartu kredit juga ditemukan pada *spam* di email tersebut. Dengan demikian, pihak berwajib menyita laptop tersebut sebagai barang bukti dan menjadikan Herman Felani sebagai tersangka.

Dalam penyidikan, Herman Felani mengaku baru menguasai teknologi informasi, email pun dibuatkan oleh istrinya. Dia juga mengaku telah meminjamkan laptop tersebut kepada Nur Ramhat dari Senin 3 Agustus 2015 s/d Jumat 7 Agustus 2015. Hal ini diperkuat kesaksian Robbi (teman Herman) dan Mahdi (teman Nur Rahmat). Kesaksian lain, istri Herman Felani menyatakan bahwa suaminya pulang ke Surabaya pada Senin 3 Agustus 2015 dengan tidak membawa laptop yang dimaksud, dan kesaksian istri Nur Rahmat yang menyatakan bahwa suaminya membawa laptop sesuai dengan ciri-ciri milik Herman Felani. Dan, Herman menyatakan bahwa *password* email disimpan dalam laptop tersebut.

Sementara Nur Rahmat tidak bisa menunjukkan alibinya, bahwa ia tidak menggunakan laptop tersebut, dan terbukti dari penyidikan bahwa ia seorang yang menguasai teknologi informasi. Hal ini terbukti bahwa ia adalah pengelola laboratorium komputer sekolahnya. Dengan demikian, penetapan hukum berdasarkan *istishab* adalah menetapkan Nur Rahmat sebagai tersangka pembobol sekuritas kartu kredit milik bapak Muhammad Rasyid.

Dalil hukum yang dijadikan sandaran keputusan hukumnya adalah: (1) Kondisi kekinian yang menyatakan: bahwa Herman tidak memegang laptopnya, bahwa Nur Rahmat meminjam laptop Herman Felani, dan bukti pembobolan ditemukan pada email laptop Herman yang dipinjam. (2) Kondisi masa lampau yang menyatakan: Laptop telah dipinjam Nur Rahmat sejak sebelum peristiwa pembobolan terjadi; *Password* email dinyatakan tersimpan di dalam laptop; Herman tidak menguasai teknologi informasi secara baik; dan Nur Rahmat menguasai teknologi informasi terbukti ia sebagai pengelola laboratorium komputer sekolahnya.

3. Istishab Hukum Asal pada Hybrid Contract

Di era transkasi keuangan modern yang semakin kompleks, dibutuhkan *design* kontrak akad dalam bentuk kombinasi beberapa akad yang disebut dengan *hibryd contract* (multi-akad), atau biasa disebut *al-ukud al-murakkabah*. Bentuk akad tunggal sudah tidak mampu meresponi transaksi keuangan kontemporer.

Mabid Al-Jarhi, mantan direktur IDB pernah mengatakan, kombinasi akad di zaman sekarang adalah suatu keniscayaan. Cuma masalahnya, literatur ekonomi syariah yang ada di Indonesia sudah lama mengembangkan teori bahwa syariah tidak membolehkan dua akad dalam satu transaksi akad (*two in one*). Padahal, larangan *two in one* terbatas dalam tiga kasus saja sesuai dengan sabda-sabda Nabi Muhammad SAW yang terkait dengan itu. *Two in one* tidak boleh diperluas kepada masalah lain yang tidak relevan dan tidak sesuai konteksnya. Para ahli ekonomi syariah, dan bankir syariah harus mempelajari secara mendalam pandangan ulama tentang akad *two in one* dan *al-'ukud al-murakkabah*, agar pemahaman terhadap desain kontrak syariah lebih komprehensif, dinamis, dan tidak kaku. Kekakuan itu bisa terjadi karena kedangkalan metodologis syariah dan kelangkaan literatur. Buku-buku fikih muamalah kontemporer yang membahas permasalahan *hybrid contract* (kombinasi akad) antara lain *Al-'Ukud al-Murakkabah fi Fikih al-Islami*, karya Nazih Hammad, juga buku al-*'Ukud al-Maliyah al-Murakkabah* oleh al-'Imrani.

Sayangnya, literatur ekonomi syariah yang ada di Indonesia sudah lama mengembangkan teori bahwa syariah tidak membolehkan dua akad dalam satu transaksi (*two in one*). Artinya, kontrak yang mengandung *two in one* terlarang dalam syariah. Larangan tersebut digeneralisasi untuk seluruh kontrak, sehingga setiap kontrak yang mengandung dua akad atau lebih dipandang bertentangan dengan syariah. Di sinilah diperlukan *'ulumul Hadis* dan *ilmu mushtalahul Hadis*. Sejumlah kitab syarah Hadis juga harus dirujuk. Menurut studi yang komprehensif terhadap tiga buah Hadis yang melarang *two in one*, dapat disimpulkan bahwa syariah hanya membatasi larangan itu untuk beberapa kasus saja dan membolehkannya dalam ruang lingkup yang sangat luas.

Jadi, selama ini, larangan ini ditafsirkan secara dangkal dan kurang cermat, sehingga menyempitkan pengembangan kegiatan transaksi dan pengembangan produk bank dan keuangan syariah. Terjadilah pelarang-

an terhadap sesuatu yang sesungguhnya tidak dilarang. Hal ini, agar pemahaman terhadap desain kontrak syariah bisa lebih komprehensif, dinamis, dan tidak kaku. Kekakuan itu bisa terjadi karena kedangkalan metodologis syariah dan kelangkaan literatur sebagai sumber referensi.

Jika diteliti, memang ada tiga buah Hadis Nabi SAW yang menunjukkan larangan penggunaan *hybrid contract*. Ketiga Hadis itu berisi tiga larangan; *pertama*, larangan *bai'* dan *salaf; kedua, larangan bai'ataini fi bai'atin;* dan *ketiga, larangan shafqataini fi shafqatin*. Ketiga Hadis itulah yang selalu dijadikan rujukan para ahli, konsultan, dan banker syariah tentang larangan akad *two in one* dalam satu transaksi. Namun harus dicatat, larangan itu hanya berlaku kepada beberapa kasus saja. Bahkan Hadis kedua dan ketiga maknanya sama, walaupun redaksinya berbeda. Maksud Hadis *shafqataini fi shafqatin* adalah *bai"ataini fi bai"atin*.

Kasus *pertama* yang dilarang adalah menggabungkan akad *qardh* dengan jual beli sesuai dengan sabda Nabi SAW tentang hal tersebut. *"Dari* Abu Hurairah, Rasulullah melarang jual beli dan pinjaman". (HR. Ahmad). Contoh seseorang (Ali) meminjamkan (*qardh*) sebesar 1000 dirham, lalu dikaitkan dengan penjualan barang yang bernilai 900 dirham, tetapi harga penjualan itu tetap harga 1000 dirham. Seolah-olah Ali memberi pinjaman 1000 dengan akad *qardh*, dan menjual barang seharga 900 agar mendapatkan margin 100 dirham. Di sini Ali memperoleh kelebihan 100, karena harga penjualan barang menjadi Rp 1000.

Kasus *Kedua, bai' al-'inah*, pendapat ini dikutip dari pandangan Ibnu Qayyim yang menyatakan, bahwa dari 14 penafsiran terhadap Hadis *bai"atan fi bai"atin* (dua akad dalam satu transaksi), penafsiran yang paling sahih adalah *bai' al-'inah* tersebut.

Kasus *ketiga* yang dilarang adalah penjual menawarkan dua harga atau beberapa harga kepada pembeli, misalnya harga barang ini jika kontan Rp 10 juta, jika cicilan Rp 12 juta, selanjuthya pembeli menerima (mengucapkan kabul), tanpa terlebih dahulu memilih salah satu harganya. Bentuk jual beli ini dilarang karena tidak jelas harganya (*gharar*).

Itulah tiga kasus *hybrid contract* yang dilarang berdasarkan Hadis Nabi SAW Aliudin Za'tary dalam buku *Fikih Muamalah Al-Maliyah al-Muqaran* mengatakan bahwa tidak ada larangan dalam syariah tentang penggabungan dua akad dalam satu transaksi, baik akad pertukaran (bisnis) maupun akad *tabarru'*. Hal ini berdasarkan keumuman dalil-dalil yang memerintahkan untuk memenuhi (*wafa'*) syarat-syarat dan akad-akad. Dengan demikian, hukum multi-akad adalah boleh.

Mayoritas ulama Hanafiyah, sebagian pendapat ulama Malikiyah, ulama Syafi'iyah, dan Hambali berpendapat bahwa hukum *hybrid contract* adalah sah dan dibolehkan menurut syariat Islam. Ulama yang membolehkan beralasan bahwa hukum asal dari akad adalah boleh dan sah, tidak diharamkan dan dibatalkan selama tidak ada dalil hukum yang mengharamkan atau membatalkannya.[19]

Berbeda halnya, bila menggabungkan dua akad yang menimbulkan riba atau menyerupai riba, seperti menggabungkan *qardh* dengan akad yang lain, karena adanya larangan Hadis menggabungkan jual beli dan *qardh*. Demikian pula menggabungkan jual beli cicilan dan jual beli *cash* dalam satu transaksi.

Menurut Ibn Taimiyah, hukum asal dari segala muamalat di dunia adalah boleh kecuali yang diharamkan Allah dan Rasulnya, tiada yang haram kecuali yang diharamkan Allah, dan tidak ada agama kecuali yang disyariatkan.[20] Nazih Hammad dalam buku *al-'Uqûd al-Murakkabah fi al-Fiqh al-Islâmy* menyatakan bahwa hukum dasar dalam *syara'* adalah bolehnya melakukan transaksi *hybrid contract*, selama setiap akad yang membangunnya ketika dilakukan sendiri-sendiri hukumnya boleh dan tidak ada dalil yang melarangnya. Ketika ada dalil yang melarang, maka dalil itu tidak diberlakukan secara umum, tetapi mengecualikan pada kasus yang diharamkan menurut dalil itu. Karena itu, kasus itu dikatakan sebagai pengecualian atas kaidah umum yang berlaku yaitu mengenai kebebasan melakukan akad dan menjalankan perjanjian yang telah disepakati.[21] Demikian pula dengan Ibn al-Qayyim, ia berpendapat bahwa hukum asal dari akad dan syarat adalah sah, kecuali yang dibatalkan atau dilarang oleh agama.[22]

Pendapat ini didasarkan pada beberapa *nash* yang menunjukkan kebolehan multi-akad dan akad secara umum. Pertama firman Allah dalam surah al-Mâidah [5] ayat 1 yang artinya: *"Wahai orang-orang yang beriman penuhilah olehmu akad-akad."* (QS. *al-Mâidah* [5]: 1).

Dr. Nazih Hammad dalam buku *Al-'Uqûd al-Murakkabah fi al-Fiqh al-Islâmy*, mendefinisikan *hybrid contract* sebagai berikut, Kesepakatan dua pihak untuk melaksanakan suatu akad yang mengandung dua akad atau lebih—seperti jual beli dengan sewa-menyewa, hibah, wakalah,

[19] Al-'Imrâni, *Al-'uqûd al-Mâliyah al-Murakkabah*, h. 69.

[20] Ibn Taimiyah, *Jâmi' al-Rasâil*, juz. 2, h. 317.

[21] Nazîh Hammâd, *al-'uqûd al-Murakkabah fi al-Fiqh al-Islâmy*, h. 8.

[22] Ibn al-Qayyim, *I'lâm al-Muwaqqi'în*, Jilid I, h.. 344.

qardh, muzaraah, *sahraf* (penukaran mata uang), syirkah, mudarabah dan seterusnya—sehingga semua akibat hukum akad-akad yang terhimpun tersebut, serta semua hak dan kewajiban yang ditimbulkannya dipandang sebagai satu kesatuan yang tidak dapat dipisah-pisahkan, sebagaimana akibat hukum dari satu akad.[23]

Sementara itu , Abdullah al-Imrani dalam buku *Al-Uqûd al-Maliyah al-Murakkabah* mendefinisikan *hybrid contract* yaitu *himpunan beberapa akad kebendaan yang dikandung oleh suatu akad—baik secara gabungan maupun secara timbal balik—sehingga seluruh hak dan kewajiban yang ditimbulkannya dipandang sebagai akibat hukum dari satu akad."*

Kedua definisi di atas tampaknya mirip dan tidak terdapat perbedaan. *Hybrib contract* itu dipandang sebagai satu kesatuan akad dan semua akibat hukum akad-akad yang tergabung tersebut, serta semua hak dan kewajiban yang ditimbulkannya dipandang sebagai satu kesatuan yang tidak dapat dipisah-pisahkan, sebagaimana akibat hukum dari satu akad. Menurut asy-Syatibi, penelitian terhadap hukum Islam menunjukkan bahwa dampak hukum dari *hybrid contract* tidak sama seperti saat akad itu berdiri sendiri-sendiri.[24] Misalnya, *musyarakah mutanaqishah, mudarabah musytarakah, bai' wafa' bai' istighlal, bai' tawarruq, bai' at-takjiri* (sewa beli), dan sebagainya. Akan tetapi harus dicatat, meskipun sudah menjadi satu kesatuan, dalam pembuatan draf kontrak, akad-akad yang tergolong *hybrid* tersebut ada yang dapat digabungkan dalam satu titel kontrak dan ada pula yang dipisahkan. Untuk *musyarakah mutanaqishah*, akad *syirkah* milik, dibuat terpisah dengan akad ijarah, demikian pula akad pembiayaan *take over*, masing-masing akadnya dipisahkan, namun dipandang sebagai satu kesatuan. Adapun akad *bai' wafa, bai' istighlal,* sewa beli, kartu kredit, dapat disatukan dalam satu dokumen (meterai).

Adapun macam-macam *hybrid contract* dapat dibagi menjadi sebagai berikut: *Pertama, hybrid contract* yang *mukhtalithah* (bercampur) yang memunculkan nama baru, seperti *bai' istighlal, bai' tawarruq, musyarakah mutanaqishah,* dan *bai' wafa'*. Jual beli istighlal merupakan percampuran tiga akad, yaitu dua akad jual beli dan ijarah, sehingga bercampur tiga akad. Akad ini disebut juga *three in one*. Jual beli *tawarruq* percampuran dua akad jual beli. Jual beli 1 dengan pihak

[23] Nazih Hammad, *Al-'uqûd al-Murakkabah fi al-Fiqh al-Islâmy*, h. 7.

[24] Al-Syâtiby, *Al-Muwâfaqât fi Ushul al-Syariah*, Juz. 3, h. 144 – 146.

pertama, jual beli kedua dengan pihak ketiga.

Musyarakah Mutanaqishah (MMQ) adalah akad campuran antara akad syirkah milik dengan ijarah yang *mutanaqishah* atau jual beli yang disifati dengan *mutanaqishah* (*decreasing*). Percampuran akad-akad ini melahirkan nama baru, yaitu *musyarakah mutanaqishah* (MMQ). Substansinya hampir sama dengan IMBT, karena pada akhir periode barang menjadi milik nasabah, namun bentuk ijarahnya berbeda, karena *transfer of title* ini bukan dengan janji hibah atau beli, tetapi karena *transfer of title* yang *mutanaqishah*, karena itu sebutannya ijarah saja, bukan IMBT.

Bai' wafa' adalah percampuran (gabungan) dua akad jual beli yang melahirkan nama baru. Pada awal kelahirannya di abad 5 Hijriyah, akad ini merupakan multi-akad (*hybrid*), tetapi dalam proses sejarah menjadi satu akad, dengan nama baru yaitu *bai' wafa'*.

Kedua, hybrid contract yang *mujtami'ah* atau *mukhtalitah* dengan nama akad baru, tetapi menyebut nama akad yang lama, seperti sewa beli (*bai' at-takjiry*) *Lease and purchase*. Contoh lain ialah *mudarabah musytarakah* pada *life insurance* dan deposito bank syariah. Contoh lainnya yang cukup menarik ialah menggabungkan wadiah dan mudarabah pada giro, yang biasa disebut Tabungan dan *Giro Aotomatic Transfer Mudarabah* dan Wadiah. Nasabah mempunyai dua rekening, yakni tabungan dan giro sekaligus (dua rekening dalam satu produk). Setiap rekening dapat pindah secara otomatis jika salah rekening membutuhkan. Contoh lain ialah sewa beli (*lease and purchase*). Menurut Usman Tsabir dalam buku *Fikih Muamalah al-Mu'ashirah*, sewa beli hukumnya boleh, tidak terdapat *gharar* padanya. Menurutnya, ulama berbeda pendapat tentang hukum menggabungkan dua akad; antara jual beli dan ijarah. Sebagian ulama mengatakan boleh, yaitu ulama Malikiyah dan Imam Syafi'iy dalam salah satu pendapatnya, juga Qadhi dari Ulama Hanabilah. Sebagian ulama lainnya mengatakan tidak boleh, yaitu Hanafiyah, Zhahiriyah, Mazhab Syafi'i, dan Al-Kharqy dari Hanabilah.

Selanjutnya, Usman Tsabir mentarjih sebagai berikut, "Tetapi pendapat yang paling kuat adalah pandangan yang membolehkan. Inilah pendapat yang paling nyata (realistis), karena barang (objek) yang dibeli dan jasa yang dilakukan, keduanya membutuhkan *iwadh'*, bisa berlaku masing-masing dan bisa pula digabung sekaligus. Perbedaan sewa dan beli tidak merusak sahnya akad. Karena perbedaan hukum (ketentuan)

dua akad tidak mencegah sahnya akad. Di antara dalil yang menguatkan pendapat yang membolehkan penggabungan akad jual beli dan ijarah (*two in one*) adalah kaidah dasar dalam pertukaran, tidak ada dalil yang mengharamkannya. Hukumnya boleh karena dasar *istishab*.

Ketiga, Hybrid contract, yang akad-akadnya tidak bercampur dan tidak melahirkan nama akad baru. Tetapi nama akad dasarnya tetap ada dan eksis dan dipraktikkan dalam suatu transaksi. Contohnya:

1. Kontrak akad pembiayaan *take over* pada alternatif 1 dan 4 pada fatwa DSN MUI No 31/2002.
2. *Kafalah wal ijarah* serta *qardh* dan ijarah pada kartu kredit.
3. *Wa'ad* untuk wakalah murabahah, ijarah, musyarakah, pada pembiayaan rekening koran *or line facility*.
4. *Kafalah wal Ijarah* pada LC, Bank Garansi, pembiayaan multi jasa/ multi guna, kartu kredit.
5. *Rahn wal ijarah* pada REPO, SBI dan SPN, dan SBSN.
6. *Qardh, rahn,* dan ijarah pada produk gadai emas di bank syariah.
7. Dalam transaksi pasar uang antarbank syariah yang menggunakan bursa komoditas dibutuhkan lima akad, yaitu: (1) Akad *bai'* antara bank surplus (peserta komersial) dan pedagang komoditas (peserta komersial); (2) Akad murabahah antara bank surplus dengan bank deficit (konsumen komoditas); (3) Akad *bai'* antara bank deficit dengan pedagang komoditas; (4) Wakalah antara bank defisit kepada agen atau Bursa Berjangka Jakarta; dan (5) Akad *bai' muqayadhah*, antara sesama pedagang komoditas.

Keempat, hybrid contract yang *mutanaqidhah* (akad-akadnya berlawanan). Bentuk ini dilarang dalam syariah.[25] Contohnya menggabungkan akad jual beli dan pinjaman (*bai' wa salaf*). Contoh lain, menggabungkan *qardh wal ijarah* dalam satu akad. Kedua contoh tersebut dilarang oleh *nash* (dalil) syariah, yaitu Hadis Rasulullah SAW Contoh lainnya yaitu menggabungkan *qardh* dengan janji hadiah.[26]

Selain itu, ada pula *hybrid contract* yang *mustatir* (tersembunyi), misalnya tabungan mudarabah di bank syariah. Akad yang digunakan pada saat transaksi hanyalah satu akad, yakni mudarabah. Namun sebenarnya dalam akad tersebut tidak cukup hanya satu akad, harus ada akad

[25] Ketentuan *hybrid contract* itu dilarang karena sebab hal berikut: (1) dilarang karena adanya teks Al-Qur'an atau Hadis; (2) dilarang karena hilah kepada riba; (3) multi akadnya menyebabkan terjerumus dalam praktik riba; dan (4) multi akad yang menyebabkan *gharar*.

[26] Lihat www.agustiantocenter.com

lain sebagai tambahan, yaitu kafalah, karena ketika nasabah menarik dana di ATM bersama, bukan ATM bank bersangkutan, diperlukan akad kafalah. Namun akad tersebut tidak disebutkan, melainkan tersembunyi (*mustatir*) karena sudah menjadi *'urf* perbankan di mana setiap tabungan, dapat ditarik di ATM tertentu (ATM bersama). Dalam sukuk ijarah, sebenarnya terdapat tiga akad, yaitu akad *bai'* (*bai' al-manfa'ah*), akad ijarah, dan akad *bai'* kembali. Namun, dalam penamaan biasanya disebut sukuk ijarah saja. Dalam praktik legal (hukum) di lembaga keuangan syariah, ada *hybrid contract*, yang akad-akadnya harus dipisahkan dan ada pula yang boleh disatukan dalam satu dokumen (satu meterai). Akad *syirkah munataqishah* harus dipisahkan akad-akadnya, akad pertama ialah syirkah milik, dan akad kedua adalah ijarah yang khusus. Semua ulama mengharuskan terpisahnya dua akad tersebut.

Dalam gadai syariah terdapat tiga akad, yaitu *rahn, qardh* (*dayn*) dan *ijarah*. Akad *rahn* dan *dayn* (utang) boleh disatukan, karena memang harus bersatu dalam satu kertas, sedangkan akad ijarah sebaiknya dipisahkan untuk menghindari kesan penafsiran ijarah itu atas dasar utang (*qardh*). Ijarah tidak terkait dengan *qardh*, melainkan terkait dengan penyewaaan tempat, keamanan, dan sebagainya. Dalam kartu kredit terdapat tiga akad, yaitu *kafalah* dan *ijarah* pada ketika pembelian barang di *merchant*, dan kedua akad *qardh* dan *ijarah* ketika penarikan uang.

Dalam pembiayaan *take over* banyak sekali alternatif *hybrid contract* di dalamnya berdasarkan fatwa DSN MUI No. 31/2002. Antara lain, gabungan akad *qardh, bai',* dan *Ijarah Muntahiyah bit Tamlik* (IMBT) atau *murabahah*. Jika menggunakan akad murabahah mirip dengan *bai' al-'inah*, maka seharusnya dihindari. Akad *bai'* dalam pembiyaan *take over* dapat dilakukan di bawah tangan (secara fikih saja, tanpa notaris), karena hanya sebagai *bridging of financing*. Peran notaries hanyalah ketika akad murabahah berlangsung. Dalam praktik *hedging* (*tahawwuth*) melalui *Islamic swap*, akadnya juga *hybrid*, pertama dapat menggunakan *double qardh*; kedua, *sharf* biasa dan *wa'ad*; ketiga, *tawarruq* timbal balik (*double tawarruq*). Semuanya adalah *hybrid contract*.[27]

[27] Agustianto, *Inovasi Produk Perbankan Syariah dari Aspek Pengembangan Fikih Muamalah*, dalam www.agustiantocentre.com.

7

Maslahah Mursalah dalam Ekonomi dan Keuangan Kontemporer

A. DEFINISI MASLAHAH MURSALAH

Secara etimologis *"maslahah mursalah"* terdiri atas dua suku kata, yaitu *maslahah* dan *mursalah*. *Al maslahah* adalah bentuk mufrad dari *al mashalih*.[1] *Maslahah* berasal dari kata *shalah* dengan penambahan "alif" di awalnya yang secara arti kata berarti "baik", lawan kata dari "buruk" atau "rusak". Adalah *mashdar* dengan arti kata *shalāh* yaitu "manfaat" atau "terlepas dari padanya kerusakan."[2]

Kata *maslahah* ini pun telah menjadi bahasa Indonesia yang berarti "sesuatu yang mendatangkan kebaikan". Adapun pengertian *maslahah* dalam bahasa Arab berarti "perbuatan-perbuatan yang mendorong kepada kebaikan manusia." Dalam arti yang umum adalah segala sesuatu yang bermanfaat bagi manusia, baik dalam arti menarik atau menghasilkan seperti menghasilkan keuntungan atau ketenangan; maupun dalam arti menolak atau menghindarkan seperti menolak kemudaratan atau kerusakan. Jadi, setiap yang mengandung manfaat patut disebut *maslahah*.[3]

Sementara kata *al-Mursalah* adalah *isim maf'ul* (objek) dari *fi'il madhi* (kata dasar) dalam bentuk *tsulasi* (kata dasar yang tiga huruf) yaitu *rasala* dengan penambahan "alif" di pangkalnya, sehingga menjadi *arsala*, yang berarti "terlepas" atau "bebas" (dari kata *muthlaqah*). Bila kata *"maslahah"* digabungkan dengan *"mursalah"*, maka secara bahasa berarti "kemaslahatan yang terlepas/bebas dari keterangan yang me-

[1] Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 1998), Cet. IV, h. 11.

[2] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), Cet, Jilid II, h. 323.

[3] *Ibid*. 324.

nunjukkan boleh atau tidaknya dilakukan".[4]

Secara terminologis, *maslahah mursalah* adalah kemaslahatan yang keberadaannya tidak didukung *syara'* dan juga tidak ditolak oleh *syara* melalui dalil-dalil yang terperinci. Disebut sebagai suatu *maslahah*, karena hukum yang ditetapkan berdasarkan *maslahah* ini, dapat menghindarkan *mukallaf* dari suatu bahaya atau kerusakan, tetapi sebaliknya *maslahah* tersebut akan mendatangkan kemanfaatan dan kebaikan bagi *mukallaf*. Demikian halnya, disebut *mursalah* karena *Syari'* tidak menyetujuinya melalui dalil-dalil khusus, demikian juga tidak menolak secara terang-terangan.[5] Menurut Mustafa Dib al-Bugha, pemberlakuan *maslahah mursalah* sebagai sandaran dalam menetapkan hukum hanya terbatas pada persoalan-persolan adat/muamalat, karena kebanyakan hukumnya bersifat *ta'aqquli*. Selain itu, karena otoritas dalil *maslahah mursalah* tidak dapat menetapkan hukum dibidang ibadah yang bersifat *ta'abbudi*.[6]

Muhammad Muslehuddin mengartikan *maslahah mursalah* adalah kepentingan bersama yang tidak terbatas, atau kepentingan yang tidak ada ketentuannya. Hal ini berangkat dari teori Imam Malik bahwa konsep syariah itu ada untuk kepentingan bersama, maka sesuatu yang memberikan kemanfaatan dan mencegah kemudaratan bersama merupakan salah satu sumber syariah. Sumber baru inilah yang dinamakan *al-maslahah al-mursalah*.[7]

Meskipun para ulama berbeda-beda dalam memandang *maslahah mursalah*, namun hakikatnya adalah satu, yaitu setiap manfaat yang di dalamnya terdapat tujuan *syara'* secara umum, namun tidak terdapat dalil yang secara khusus menerima atau menolaknya. *Maslahah mursalah* dalam beberapa literatur ada yang menyebutnya "*munasib mursal*", juga

[4] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), Jilid II, h. 332.

[5] Meskipun demikian, bahwa *maslahah mursalah* merupkan bentuk kemaslahatan yang tidak didukung dan ditolak *syara'*, bukan berarti *maslahah mursalah* tidak memiliki sandaran dalil sama sekali. *Maslahah mursalah* menjadi *hujjah* apabila bersandar pada dalil-dalil umum, tidak keluar dari lingkup *maqashid syari'ah*. Itu sebabnya, *maslahah mursalah* dibagi menjadi dua: (1) kemaslahatan yang sama sekali tidak didukung oleh syara, baik dalil secara perinci maupun secara umum. Kemaslahatan seperti ini, menurut as-Syatibi hanya ada dalam teori, karena tidak ditemukan dalam praktiknya, dan (2) kemaslahatan yang tidak didukung oleh dalil *syara'* secara terperinci, tetapi didukung oleh dalil-dalil umum dari sejumlah *nash*.

[6] Mustafa Dib al-Bugha, *Atsar al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha fi al-Fiqh al-Islamy*, Cet. IV, (Damskus: Dar al-Qalam, 2007), h. 40.

[7] Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam*, Terj. Yudian Wahyudi Asmin dkk., (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1991), h. 127.

ada yang menamainya dengan "*al-istishlah*" dan "*al-isti'dal al-mursal*".

Agar dapat memberikan gambaran yang lebih jelas lagi, maka *maslahah mursalah* dapat dirumuskan sebagai berikut: (1) bahwa *maslahah mursalah* adalah kemaslahatan yang tidak ada ketentuan hukumnya dari *nash syar'i* baik yang mengakui atau menolaknya; (2) bahwa *maslahah mursalah* harus sejalan dan senapas dengan maksud dan tujuan *syar'i* dalam mensyariatkan hukum; (3) bahwa *maslahah mursalah* dalam realisasinya harus dapat menarik manfaat dan menolak madharat.

B. SYARAT DAN OBJEK MASLAHAH MURSALAH

Sejalan dengan pengertiannya, maka syarat umum *maslahah mursalah* adalah ketika tidak ditemukan *nash* sebagai bahan rujukan. Selanjutnya Imam Malik mengajukan syarat-syarat khususnya, yaitu:[8]

1. Adanya persesuaian antara maslahat yang dipandang sebagai sumber dalil yang berdiri sendiri dengan tujuan-tujuan syariat (*maqashid as-syari'ah*). Dengan adanya persyaratan ini berarti maslahat tidak boleh menegaskan sumber dalil yang lain, atau bertentangan dengan dalil yang *qath'i*. Akan tetapi harus sesuai dengan maslahat-maslahat yang memang ingin diwujudkan oleh *syari'*. Misalnya, jenis maslahat itu tidak asing, meskipun tidak diperkuat dengan adanya dalil khas.
2. Maslahat itu harus masuk akal (*rationable*), mempunyai sifat-sifat yang sesuai dengan pemikiran yang rasional, di mana seandainya diajukan kepada kelompok rasionalis akan dapat diterima.
3. Penggunaan dalil maslahat ini adalah dalam rangka menghilangkan kesulitan yang terjadi (*raf'u haraj lazim*). Dalam pengertian, seandainya maslahat yang dapat diterima akal itu tidak diambil, niscaya manusia akan mengalami kesulitan. Sebagaimana surah *al-Hajj* [22]: 78, artinya: *"Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan"*. Dan, QS. *al-Baqarah* [2]: 185, yang artinya: *"Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu"*.

Menurut sebagian *ushuliyun* bahwa berlakunya *maslahah mursalah* harus terpenuhi syarat-syarat sebagai berikut: (1) *Maslahah* itu harus hakikat, bukan dugaan; (2) *Maslahah* harus bersifat umum dan

[8] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, Terj. Saefullah Ma'shum, dkk., Cet II, (Jakarta: PT Pustaka Firdaus, 1994) h. 427.

menyeluruh; (3) *Maslahah* itu harus sejalan dengan tujuan hukum-hukum yang dituju oleh *syar'i*; (4) *Maslahah* itu bukan *maslahah* yang tidak benar, di mana *nash* yang sudah ada tidak membenarkannya, dan tidak menganggap salah.[9]

Syarat-syarat di atas adalah sesuatu yang logis yang dapat mencegah penggunaan sumber dalil ini (*maslahah mursalah*) terserabut dari akarnya (menyimpang dari esensinya) serta mencegah dari menjadikan *nash-nash* tunduk kepada hukum-hukum yang dipengaruhi hawa nafsu dan syahwat dengan *maslahah mursalah*.

Ruang lingkup penerapan *maslahah mursalah* selain yang berlandaskan pada hukum *syara'* secara umum, juga harus diperhatikan adat dan hubungan antara satu manusia dengan yang lainnya, dengan kata lain *maslahah mursalah* hanya meliputi kemaslahatan yang berhubungan dengan muamalah.[10]

Adapun masalah ibadah bukanlah termasuk dalam lapangan tersebut. Alasannya, karena *maslahah mursalah* didasarkan pada pertimbangan akal tentang baik buruk suatu masalah, sedangkan akal tidak dapat melakukan hal itu untuk masalah ibadah.

Segala bentuk perbuatan ibadah *ta'abuddi* dan *tawqifi*, artinya kita hanya mengikuti secara apa adanya sesuai dengan petunjuk *syar'i* dalam *nash*, dan akan sama sekali tidak dapat mengetahui kenapa demikian. Misalnya mengenai shalat Zuhur empat rakaat dan dilakukan setelah tergelincir matahari, tidak dapat dinilai akal apakah itu baik atau buruk.

Di luar wilayah ibadah, meskipun di antaranya ada yang tidak dapat diketahui alasan hukumnya, namun secara umum bersifat *ta'aqquli* (rasional) dan oleh karenanya dapat dinilai baik dan buruknya oleh akal. Misalnya minum *khamr* itu adalah buruk, karena merusak akal; penetapan sanksi atas pelanggar hukum itu baik, karena dengan begitu umat bebas dari kerusakan akal yang dapat mengarah pada tindak kekerasan.[11]

C. KLASIFIKASI MASLAHAH DARI BERBAGAI ASPEKNYA

Para ahli *ushul fiqh* mengemukakan beberapa pembagian *maslahah*, jika dilihat dari beberapa segi. Dilihat dari segi kandungan *maslahah*,

[9] Lihat, Caerul Uman Dkk., *Ushul Fiqh 1*, (Bandung: Pustaka Setia, 1998).

[10] Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqh*, Cet. IV, (Bandung, CV Pustaka Setia, 1998), h. 121

[11] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* Cet, Jilid II, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 340.

para ulama *ushul fiqh* membaginya menjadi dua bagian: *Pertama, al-Maslahah al-'Ammah*, yaitu kemaslahatan umum yang menyangkut kepentingan orang banyak. Misalnya, para ulama membolehkan membunuh penyebar bid'ah yang dapat merusak akidah umat, karena menyangkut kepentingan orang banyak. *Kedua, al-Maslahah al-Khashshah*, kemaslahatan pribadi, dan ini sangat jarang sekali, seperti kemaslahatan yang berkaitan dengan pemutusan hubungan perkawinan seseorang yang dinyatakan hilang (*maqfud*).

Dilihat dari segi kualitas dan kepentingan kemaslahatan itu, para ahli *ushul fiqh* membaginya kepada tiga macam, yaitu: *Pertama, Maslahah Dharuriyyah*, yaitu kemaslahatan yang berhubungan dengan kebutuhan pokok umat manusia di dunia dan di akhirat. Kemaslahatan seperti ini ada lima, yaitu memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal, memelihara keturunan, dan memelihara harta. Kelima kemaslahatan ini disebut dengan *al-mashalih al-khamsah. Kedua, Maslahah Hajiyah*, yaitu kemaslahatan yang dibutuhkan dalam menyempurnakan kemaslahatan pokok (mendasar) sebelumnya yang berbentuk keringanan untuk mempertahankan dan memelihara kebutuhan mendasar manusia. Misalnya, dalam bidang ibadah diberi keringanan meringkas (*qashr*) shalat dan berbuka puasa bagi orang yang sedang musafir. *Ketiga, Maslahah Tahsiniyyah*, yaitu kemaslahatan yang sifatnya pelengkap berupa keleluasaan yang dapat melengkapi kemaslahatan sebelumnya. Misalnya, dianjurkan untuk mengonsumsi makanan yang bergizi.[12]

Dilihat dari segi berubah atau tidaknya *maslahah*, menurut Muhammad Musthafa al-Syalabi, guru besar *ushul fiqh* di Universitas al-Azhar Mesir, ada dua bentuk, yaitu: *Pertama, al-Maslahah al-Tsabitah*, yaitu kemaslahatan yang bersifat tetap, tidak berubah sampai akhir zaman. Misalnya, berbagai kewajiban ibadah, seperti shalat, puasa, zakat, dan haji. *Kedua, al-Maslahah al-Mutaghayyirah*, yaitu kemaslahatan yang berubah-ubah sesuai dengan perubahan tempat, waktu, dan subjek hukum. Kemaslahatan seperti ini berkaitan dengan permasalahan muamalah dan adat kebiasaan.

Dilihat dari segi keberadaan *maslahah* menurut *syara'* terbagi tiga: *Pertama, al-Maslahah al-Mu'tabarah*, yaitu kemaslahatan yang didukung oleh *syara'*. Maksudnya, adanya dalil khusus yang menjadi dasar bentuk dan jenis kemaslahatan tersebut. *Kedua, al-Maslahah al-Mulghah*, yaitu

[12] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: PT Logos wacana Ilmu, 1997), h. 115-116.

kemaslahatan yang ditolak oleh *syara'*, karena bertentangan dengan ketentuan *syara'*. *Ketiga, al-Maslahah al-Mursalah*, yaitu kemaslahatan yang keberadaannya tidak didukung *syara'* dan tidak pula dibatalkan atau ditolak *syara'* melalui dalil yang perinci.[13] Kemaslahatan dalam bentuk ini terbagi dua, yaitu *al-maslahah al-gharibah*, yaitu kemaslahatan yang asing, atau kemaslahatan yang sama sekali tidak ada dukungan dari *syara'*, baik secara perinci maupun secara umum, dan *al-maslahah al-mursalah*, yaitu kemaslahatan yang tidak didukung dalil *syara'* atau *nash* yang perinci, tetapi didukung oleh sekumpulan makna *nash* (ayat atau Hadis).

D. PANDANGAN FUKAHA TENTANG MASLAHAH MURSALAH

Adapun pandangan fukaha dan terkait *maslahah al-mursalah*, pada prinsipnya jumhur menerimanya sebagai salah satu alasan dalam menetapkan hukum *syara'*, sekalipun dalam penerapan dan penempatan syaratnya mereka berbeda pendapat. Mazhab Hanafiyyah mengatakan, bahwa untuk menjadikan *maslahah mursalah* sebagai dalil disyaratkan *maslahah* tersebut berpengaruh pada hukum. Artinya, ada ayat, Hadis, atau *ijma'* yang menunjukkan bahwa sifat yang dianggap sebagai kemaslahatan itu merupakan *'illat* (motivasi hukum) dalam penetapan suatu hukum, atau jenis sifat yang menjadi motivasi hukum tersebut digunakan oleh *nash* sebagai motivasi suatu hukum.

Mazhab Malikiyyah dan Mazhab Hanabilah menerima *maslahah mursalah* sebagi dalil dalam menetapkan hukum, bahkan mereka dianggap sebagai fukaha yang paling banyak dan luas menerapkannya. Untuk bisa menjadikan *maslahah mursalah* sebagai dalil dalam menetapkan hukum, ulama Malikiyyah dan Hanabilah mensyaratkan tiga syarat, yaitu: (1) Kemaslahatan itu sejalan dengan kehendak *syara'* dan termasuk dalam jenis kemaslahatan yang didukung *nash* secara umum. (2) Kemaslahatan itu bersifat rasional dan pasti, bukan sekadar perkiraan, sehingga hukum yang ditetapkan melalui *maslahah mursalah* itu benar-benar menghasilkan manfaat dan menghindari atau menolak kemudaratan. (3) Kemaslahatan itu menyangkut kepentingan orang banyak, bukan kepentingan pribadi atau kelompok kecil tertentu.

Mazhab Syafi'iyyah, pada dasarnya, juga menjadikan *maslahah*

[13] Mustafa Dib al-Bugha, *Atsar al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha fi al-Fiqh al-Islamy*, Cet. IV, (Damskus: Dar al-Qalam, 2007), h. 32.

sebagai salah satu dalil *syara'*. Akan tetapi, Imam Syafi'i, memasukkannya ke dalam *qiyas*. Ada beberapa syarat yang dikemukakan al-Ghazali terhadap kemaslahatan yang dapat dijadikan *hujjah* dalam mengistinbatkan hukum, yaitu: (1) *Maslahah* itu sejalan dengan jenis tindakan-tindakan *syara'*; (2) *Maslahah* itu tidak meninggalkan atau bertentangan dengan *nash syara'*; dan (3) *Maslahah* itu termasuk ke dalam kategori *maslahah* yang *dharuri*, baik menyangkut kemaslahatan pribadi maupun kemaslahatan umum dan universal, yaitu berlaku sama untuk kepentingan publik.

Dengan demikian, jumhur fukaha sebenarnya menerima *maslahah mursalah* sebagai salah satu metode dalam mengistinbatkan hukum Islam. Adapun argementasi Jumhur fukaha dalam menetapkan *maslahah* dapat dijadikan *hujjah* dalam menetapkan hukum, antara lain adalah:

1. Hasil induksi terhadap ayat atau Hadis menunjukkan, bahwa setiap hukum mengandung kemaslahatan bagi umat manusia. Dalam hubungan ini Allah berfirman: *Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) kecuali untuk menjadi rahmat bagi seluruh manusia.* (QS. *al-Anbiya'* [21]:107). Menurut jumhur ulama, Rasulullah itu tidak akan menjadi rahmat apabila bukan dalam rangka memenuhi kemaslahatan umat manusia. Selanjutnya, ketentuan dalam ayat-ayat Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah, seluruhnya dimaksudkan untuk mencapai kemaslahatan umat manusia, di dunia dan di akhirat.
2. Bahwasanya kemaslahatan umat manusia selalu baru dan tidak ada habis-habisnya. Maka sekiranya hukum tidak disyariatkan untuk mengantisipasi kemaslahatan umat manusia yang terus bermunculan, dan apa yang dituntut oleh perkembangan mereka, serta pembentukan hukum hanya berkisar pada berbagai kemaslahatan yang diakui oleh *syar'i* saja, niscaya akan banyak kemaslahatn manusia yang tertinggal di berbagai tempat dan zaman, dan pembentukan hukum tidak mengikuti roda perkembangan manusia dan kemaslahatan mereka.
3. Bahwa pembentukan hukum berdasarkan kemaslahatan ini tidak bertentangan dengan hukum atau prinsip yang telah berdasarkan *nash* atau *ijma'*. Oleh karena itu, tidak sah mengakui kemaslahatan yang menuntut persamaan antara anak laki-laki dan anak perempuan dalam bagian warisan, karena kemaslahatan ini dibatalkan, karena ia bertentangan dengan *nash* Al-Qur'an.
4. Jumhur ulama juga beralasan dengan merujuk kepada beberapa

perbuatan sahabat, seperti Umar ibn al-Khaththab tidak memberi bagian zakat kepada para mualaf (orang yang baru masuk Islam), karena menurut Umar kemaslahatan orang banyak menuntut untuk hal itu. Abu Bakar mengumpulkan Al-Qur'an atas saran Umar ibn al-Khaththab, sebagai salah satu kemaslahatan untuk melestarikan Al-Qur'an dan menuliskan Al-Qur'an pada satu logat bahasa di zaman Utsman ibn Affan demi memelihara tidak terjadi perbedaan bacaan Al-Qur'an itu sendiri.

Sebaliknya, bagi kalangan mazhab yang menolak *maslahah mursalah* sebagai dalil atau metode penetapan hukum berargumentasi sebagai berikut:

1. Bila suatu *maslahah* ada petunjuk *syar'i* yang membenarkannya (mu'tabarah) maka ia telah termasuk dalam umumnya *qiyas*. Seandainya tidak ada petunjuk *syara'* yang membenarkannya maka tidak mungkin disebut *maslahah*, dan mengamalkan sesuatu yang di luar petunjuk *syara'* berarti mengakui kurang lengkap atau kurang sempurnya risalah Nabi.
2. Beramal dengan *maslahah* yang tidak mendapat pengakuan *nash* akan membawa kepada pengamalan hukum yang berlandaskan sekehendak hati dan menurut hawa nafsu, cara seperti ini tidaklah lazim dalam prinsip-prinsip islami. Keberatan al-Ghazali menggunakan *istihsan* dan *maslahah mursalah* karena ia tidak ingin melaksanakan hukum secara seenaknya (*talazzuz*) dan beliau menetapkan syarat yang berat dalam menetapkan suatu hukum.
3. Penggunaan *maslahah* dalam berijtihad tanpa berpegang pada *nash* akan memunculkan sikap bebas dalam menetapkan hukum, sehingga dapat mengakibatkan seseorang teraniaya atas nama hukum. Hal ini tentu saja menyalahi prinsip "tidak boleh merusak, juga tidak ada yang dirusak".
4. Penggunaan *maslahah* dalam berijtihad tanpa berpegang pada *nash* akan memberi kemungkinan mudahnya perubahan hukum *syara'* seiring perubahan waktu dan tempat, maka tidak akan ada kepastian hukum yang tetap. Hal ini tidak sejalan dengan prinsip hukum *syara'* yang universal dan lestari serta meliputi semua umat Islam.[14]

[14] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, Terj. Saefullah Ma'shum, dkk., Cet. II, (Jakarta, PT Pustaka Firdaus; 1994), h. 339.

E. OTORITAS (KEHUJJAHAN) MASLAHAH MURSALAH

Dalam ke-*hujjah*-an *maslahah mursalah*, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama *ushul* di antaranya: *maslahah mursalah* tidak dapat menjadi *hujjah* atau dalil menurut ulam-ulama Syafi'iyyah, ulama Hanafiyyah, dan sebagian ulama Malikiyah seperti Ibnu Hajib dan mazhab Zahiriyah.

Sementara *maslahah mursalah* dapat menjadi *hujjah* atau dalil menurut sebagian ulama Imam Malik dan sebagian ulama Syafi'iyah, tetapi harus memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan oleh ulama-ulama *ushul*. Jumhur Hanafiyyah dan Syafi'iyyah mensyaratkan tentang *maslahah* ini, hendaknya dimasukkan di bawah *qiyas*, yaitu bila terdapat hukum *ashl* yang dapat di-*qiyas*-kan kepadanya dan juga terdapat *'illat mudhabit* (tepat), sehingga dalam hubungan hukum itu terdapat tempat untuk merealisir kemaslahatan.

Berdasarkan pemahaman ini, mereka berpegang pada kemaslahatan yang dibenarkan *syara'*, tetapi mereka lebih leluasa dalam menganggap *maslahah* yang dibenarkan *syara'* ini, karena luasnya pengetahuan mereka dalam soal pengakuan syar'i (Allah) terhadap *'illat* sebagai tempat bergantungnya hukum, yang merealisasi kemaslahatan. Hal ini hampir tidak ada *maslahah mursalah* yang tidak memiliki dalil yang mengakui kebenarannya.

Imam Al-Qarafi berkata tentang *maslahah mursalah* bahwa sesungguhnya ber-*hujjah* dengan *maslahah mursalah* dilakukan oleh semua mazhab, karena mereka membedakan antara satu dengan yang lainnya karena adanya ketentuan-ketentuan hukum yang mengikat. Di antara ulama yang paling banyak melakukan atau menggunakan *maslahah mursalah* ialah Imam Malik, dengan alasan Allah mengutus utusan-utusannya untuk membimbing umatnya kepada kemaslahatan. Kalau memang mereka diutus demi membawa kemaslahatan manusia maka jelaslah bagi kita bahwa *maslahah* itu satu hal yang dikehendaki oleh *syara'* (agama) mengingat hukum Allah diadakan untuk kepentingan umat manusia baik dunia maupun akhirat.

Adapun dalil Al-Qur'an yang dijadikan dasar berlakunya *maslahah mursalah* adalah firman Allah SWT: "*Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam.*" (QS. *al-Anbiya* [21]: 107). Ayat lain, "*Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit*

yang berada dalam dada dan petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang beriman." (QS. *Yunus* [10]: 57).

Dengan ayat ini, Najmuddin al-Thufi mencoba membuktikan bahwa *maslahah* benar-benar diperhatikan dan dijamin perwujudannya dalam syariat. Kemudian ditempuhlah jalan pemikiran yang andal dengan cara menguraikan kandungan ayat tersebut secara harfiyah dan hasilnya merupakan pembuktian yang legalistik dan syariat Islam yang benr-benar memperhatikan dan menjamin perwujudan kemaslahatan umat manusia.[15]

Hadis yang dikemukakan sebagai landasan *syar'i* atas ke-*hujjah*-an *maslahah mursalah* adalah sabda Nabi SAW: "Tidak boleh melakukan perbuatan yang berbahaya kepada diri sendiri dan juga tidak membahayakan kepada orang lain." (HR. Ibnu Majah dan Daruquthni dan lainnya).

F. APLIKASI MASLAHAH MURSALAH DALAM EKONOMI DAN PERBANKAN

Sebagaimana uraian sebelumnya, bahwa *maslahah mursalah* merupakan metode istinbat hukum yang dapat diterima oleh mayoritas fukaha. Hanya saja, porsi penggunaan *maslahah* setiap mazhab berbeda-beda. Atau bahkan sebagian yang lain memberikan syarat-syarat tertentu dalam memberlakukan *maslahah mursalah* dalam menetapkan hukum. Berikut aplikasi *maslahah mursalah* dalam transaksi ekonomi dan keuangan kontemporer:

1. Intervensi Pemerintah Terhadap Harga Pasar

Dalam politik Islam, negara memiliki hak untuk melakukan intervensi dalam kegiatan ekonomi baik dalam bentuk pengawasan, pengaturan, maupun pelaksanaan kegiatan ekonomi yang tidak mampu dilaksanakan oleh swasta atau masyarakat. Intervensi harga oleh pemerintah bisa karena faktor alamiah maupun non-alamiah. Pada umumnya, intervensi pemerintah berupa intervensi kebijakan dalam regulasi yang berhubungan dengan permintaan dan penawaran dan intervensi dalam menentukan harga.

Intervensi dengan cara membuat kebijakan yang dapat memengaruhi dari sisi permintaan maupun dari sisi penawaran (*market intervention*)

[15] Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami Fima Laa Nasha Fih*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), h. 112

biasanya dikarenakan distorsi pasar karena faktor alamiah. Bila distorsi pasar terjadi karena faktor non-alamiah, maka kebijakan yang ditempuh salah satunya dengan dengan intervensi harga di pasar.

Jumhur ulama sepakat bahwa harga yang adil adalah harga yang terbentuk karena interaksi kekuatan penawaran dan permintaan (mekanisme pasar). Mereka juga sepakat menolak intervensi harga oleh pemerintah, kecuali pada kondisi-kondisi tertentu intervensi pemerintah dalam bentuk pengendalian harga dibenarkan. Intervensi harga dalam Islam bertujuan untuk mengembalikan harga yang terbentuk akibat terjadinya distorsi pada harga pasar (*price equiblirium*) atau harga yang adil (*qimah al-'adl*) sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Rasulullah SAW

Masalah intervensi pasar ini telah dikemukakan oleh para cendekia Muslim klasik, misalnya Yahya bin Umar, Ibnu Taimiyah, Al-Ghazali, Ibnu Qudamah, dan Ibnu Khaldun.[16] Di antara mereka ada yang mempunyai pandangan yang sama dalam hal intervensi pasar, yaitu Ibnu Taimiyah, Al-Ghazali, dan Ibnu Qudamah, sedangkan Ibnu Kholdun lebih menekankan pada urgensi mekanisme pasar sekalipun dalam tulisannya ditemukan anjuran untuk intervensi pemerintah tapi tidak tegas.

Menurut Ibnu Taimiyah, keabsahan pemerintah dalam menetapkan kebijakan intervensi dapat terjadi pada situasi dan kondisi sebagai berikut:

1) Produsen tidak mau menjual produknya kecuali pada harga yang lebih tinggi daripada harga umum pasar, padahal konsumen membutuhkan produk tersebut.
2) Terjadi kasus monopoli (penimbunan), para fukaha untuk memberlakukan hak *hajar* (ketetapan yang membatasi hak guna dan hak pakai atas kepemilikan barang) oleh pemerintah.
3) Terjadi keadaan *al-hasr* (pemboikotan), di mana distribusi barang hanya terkonsentrasi pada satu penjual atau pihak tertentu. Penetapan harga di sini untuk menghindari penjualan barang tersebut dengan harga yang ditetapkan sepihak dan semena-mena oleh pihak penjual tersebut.
4) Terjadi koalisi dan kolusi antar penjual (kartel) di mana sejumlah pedagang sepakat untuk melakukan transaksi di antara mereka, dengan harga di atas ataupun di bawah harga normal.
5) Produsen menawarkan produknya pada harga yang terlalu tinggi

[16] Boedi Abdullah, *Peradaban Pemikiran Ekonomi Islam*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2011), h. 183.

menurut konsumen, sedangkan konsumen meminta pada harga yang terlalu rendah menurut produsen.

6) Pemilik jasa, misal tenaga kerja, menolak untuk bekerja kecuali pada harga yang lebih tinggi daripada harga pasar yang berlaku, padahal masyarakat membutuhkan jasa tersebut.[17]

Sementara itu, tujuan adanya intervensi pasar yang dilakukan oleh pemerintah menurut Ibnu Qudamah al-Maqdisi 1374 M adalah sebagai berikut: *Pertama*, intervensi harga menyangkut kepentingan masyarakat. *Kedua*, untuk mencegah ikhtikar dan *ghaban fahisy*. *Ketiga*, untuk melindungi kepentingan masyarakat yang lebih luas. Lebih lanjut, menurut Baqir Sadr bahwa pada tataran praktis, negara mengintervensi kehidupan ekonomi untuk menjamin adaptasi hukum Islam yang terkait dengan kehidupan ekonomi para individu.[18]

Regulasi harga yang diperkenankan pada kondisi-kondisi tertentu dengan tetap berpegang pada nilai keadilan. Regulasi harga harus menunjukkan tiga fungsi dasar, yaitu: *pertama*, fungsi ekonomi yang berhubungan dengan peningkatan produktivitas dan peningkatan pendapatan masyarakat miskin melalui alokasi dan relokasi sumber daya ekonomi. *Kedua*, fungsi sosial dalam memelihara keseimbangan sosial antara masyarakat kaya dan miskin. *Ketiga*, fungsi moral dalam menegakkan nilai-nilai syariat Islam, khususnya yang berkaitan dalam transaksi ekonomi (misalnya, kejujuran, keadilan, kemanfaatan).[19]

Dengan demikian, intervensi harga pasar oleh pemerintah dalam kondisi-kondisi yang dibolehkan merupakan implementasi dari *maslahah mursalah*. Karena kebijakan pemerintah dalam menetapkan atau menjaga harga pasar merupakan kemaslahatan publik yang harus dipelihara. Oleh karena itu, kebijakan intervensi harga saat terjadi distorsi harga pasar merupakan kebijakan dalam rangka mencapai kemaslahatan dan keadilan sosial, baik bagi produsen maupun konsumen.

2. Larangan Dumping dalam Penjualan Produk

Dumping merupakan penjualan suatu komoditas di suatu pasar luar negeri pada tingkat harga yang lebih rendah dari nilai yang wajar,

[17] Boedi Abdullah, *Peradaban Pemikiran Ekonomi Islam*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2011), h. 265.

[18] Baqir Sadr, *Iqtisaduna*, h. 485.

[19] Boeda Abdullah, *Peradaban Pemikiran Ekonomi Islam*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2011), h. 340.

biasanya dianggap sebagai tingkat harga yang lebih rendah daripada tingkat harga pasar domestiknya atau di negara ketiga.

Menurut kamus besar bahasa Indonesia, *dumping* adalah sistem penjualan barang di pasaran luar negeri dengan jumlah banyak dengan harga yang murah sekali, dengan tujuan agar harga pembelian di dalam negeri tidak diturunkan sehingga akhirnya dapat menguasai pasaran luar negeri dan dapat menguasai harga kembali.

Praktik *dumping* merupakan praktik yang tidak *fair*, karena bagi negara pengimpor praktik *dumping* akan menimbulkan kerugian bagi dunia usaha atau industri barang sejenis dalam negeri, dengan terjadinya banjir barang-barang dari pengekspor yang harganya jauh lebih murah daripada barang dalam negeri akan mengakibatkan barang sejenis kalah bersaing, sehingga pada akhirnya akan mematikan pasar barang serta bangkrutnya perusahaan dalam negeri.

Dumping merupakan praktik dagang yang dapat merusak mekanisme pasar. Ada berbagai macam akibat yang ditimbulkan dari praktik dumping ini, antara lain adalah produk barang sejenis dalam negeri kalah bersaing karena harga produk impor tersebut jauh lebih murah dibandingkan dengan harga produk barang sejenis yang ada di negara domestik, pemutusan hubungan kerja (PHK) secara besar-besaran karena perusahaan dalam negeri harus menghemat biaya opersionalnya agar dapat bersaing dengan barang-barang impor yang harganya murah tersebut, dan yang lebih parah lagi adalah tutupnya perusahaan dalam negeri akibat produksinya terus menurun dan barang-barangnya tidak laku di pasaran.

Dengan demikian, *siyasah al-ighraq* (dumping atau banting harga) bertujuan meraih keuntungan dengan cara menjual barang pada tingkat harga yang lebih rendah daripada harga yang berlaku di pasaran. Perilaku ini secara tegas dilarang dalam Islam, karena dapat menimbulkan kemudaratan bagi masyarakat luas. Secara praktis, *dumping* baru dipandang sebagai kebijakan perdagangan yang lebih menguntungkan oleh suatu perusahaan jika ditemukan dua hal: *pertama*, industri tersebut bersifat kompetitif tidak sempurna, sehingga perusahaan dapat bertindak sebagai *price maker*, bukan sebagai *price taker*. *Kedua*, pasar harus tersegmentasi sehingga penduduk di dalam negeri tidak dapat dengan mudah membeli barang-barang yang akan diekspor.[20]

[20] *Ibid*, h. 189.

Itulah yang menjadikan alasan agama Islam melarang praktik *dumping* dalam kegiatan ekonomi, karena mengakibatkan timbulnya mudarat dan hilangnya maslahat bagi masyarakat luas. Dengan adanya praktik banting harga, akan berdampak pada ketidakpastian harga dan merugikan kepada pedagang lain dan terjadi persaingan yang tidak sehat dalam dunia bisnis.

3. Larangan Spekulasi Valas

Dalam sistem *fiat money*, praktik spekulasi mata uang dan arbitrasi akan tumbuh subur. Dari beberapa transaksi harian, pertukaran mata uang asing sebesar triliunan dollar, dan hanya dalam porsi kecil yang betul-betul diperuntukkan bagi transaksi-transaksi riil. Selebihnya untuk spekulasi, arbitrasi, dan tujuan-tujuan *hedging*. Para spekulan mata uang menghasilkan keuntungan bertriliun-triliun dari usaha manipulasi, spekulasi, dan arbitrasi. Transaksi mata uang sebenarnya permainan siapa-mengambil-apa-dari-siapa (*zero-sum games*), karena pekerjaan riil dan keringat masyarakat, yang merupakan kekayaan riil mereka ditransfer kepada para spekulan dan para arbitrator.[21]

Valas adalah singkatan dari valuta asing. Yang dimaksud dengan valuta asing adalah mata uang luar negeri, seperti dollar Amerika, pounsterling Inggris, Riyal Saudi Arabia, ringgit Malaysia, dan sebagainya. Apabila antara negara terjadi perdagangan internasional, maka setiap negara membutuhkan valuta asing untuk alat bayar luar negeri, yang dalam dunia perdagangan disebut devisa. Dengan demikian, akan timbul penawaran dan permintaan devisa di bursa valuta asing. Dapat juga terjadi bahwa transaksi antara dua negara diselesaikan dengan menggunakan mata uang negara ketiga, misalnya dollar.

Usaha spekulatif adalah bentuk usaha yang pada hakikatnya merupakan gejala untuk membeli sesuatu barang (komoditas) dengan harga yang murah pada suatu waktu dan menjual barang yang sama dengan harga yang mahal pada waktu yang lain. Seseorang yang melakukan kegiatan spekulatif dalam perdagangan biasanya berharap kepada terjadinya fluktuasi harga yang tinggi di pasar. Apabila harga masa depan (*future price*) diharapkan lebih tinggi daripada harga sekarang, maka para pembeli spekulatif membeli suatu komoditas dengan maksud

[21] Ahmeed Mydin Meera, *Perampok Bangsa-Bangsa, Mengapa Emas Harus Jadi Mata Uang Internasional?*, (Jakarta: Mizan, 2010), h. 70.

menjualnya dengan harga yang lebih tinggi di kemudian hari. Demikian juga sebaliknya apabila harga masa depan (*future price*) diharapkan lebih rendah dari harga sekarang, para spekulan akan menjualnya sekarang untuk menghidarkan penjualan pada harga yang lebih rendah nantinya.

Dalam ekonomi Islam, jual beli mata uang disebut dengan istilah *as-sharf*. Pertukaran mata ang atau jua beli valas untuk kebutuhan sektor riil, baik transaksi barang atau jasa, hukumnya boleh menurut hukum Islam. Namun apabila motifnya untuk spekulasi, sebagaimanan yang banyak terjadi saat ini, maka hukumnya haram.

Argumentasi dan dasar pemikiran larangan perdagangan spekulasi valas untuk spekulasi yaitu: (1) Berdagang valuta asing ini tidak ubahnya seperti judi, karena dalam transaksinya penuh dengan spekulasi. (2) Kontribusi *margin trading* sangat signifikan terhadap melemahnya rupuah atas dollar Amerika, sedangkan melemahnya rupiah atas dollar merupakan bencana bagi ekonomi Indonesia. (3) Praktik *margin trading* biasanya tidak mengindahkan *fair bussines*. (4) Tidak adanya proses transaksi riil, para pelaku hanya mengandalkan selisih dari harga valuta pada saat penutupan.[22]

Pakar ekonomi Islam sepakat, bahwa perdagangan spekulasi valuta telah menimbulkan dampak buruk bagi perekonomian dunia dan senantiasa mengancam ekonomi banyak negara.oleh karena itu, praktik spekulasi valas harus dilarang. Dalam perspektif ekonomi Islam, transaksi valas hanya dibenarkan apabila digunakan untuk kebutuhan sektor riil, seperti membeli barang untuk kebutuhan impor, berbelanja atau membayar *jada* di luar negeri, sebagaimana yang dibutuhkan para jemaah haji, dan sebagainya.

Dampak negatif dari perdagangan valuta asing spekulatif adalah sebagai berikut: (1) Perdagangan valas menimbulkan dampak negatif bagai perekonomian suatu negara, antara lain: menimbulkan ketidakstabilan nilai tukar mata uang, goncang dan ambruknya perusahaan yang tergantung pada bahan impor yang pada gilirannya mengakibatkan kesulitan operasional, suku bunga perbankan menjadi tinggi, defisit APBN menjadi membengkak secara tajam. (2) Terjadinya ketidakseimbangan arus moneter dengan arus finansial. Spekulasi valas inilah yang dapat mengoncang ekonomi suatu negara, khususnya negara yang kondisi politiknya tidak stabil. Akibat spekulasi itu, jumlah uang

[22] www.agustiantocentre.com.

yang beredar sangat tidak seimbang dengan jumlah barang di sektor riil. (3) Perdagangan mata uang (valas) secara signifikan menimbulkan kerawanan krisis bagi suatu negara karena nilai suatu mata uang dapat berfluktuasi secara liar. Hal ini tidak lain karena alat tukar dan penyimpan kekayaan telah menjadi komoditas yang diperjualbelikan dan menguntungkan para pemilik modal yang berspekulan.[]

8

Sad adz-Dzari'ah dan Aplikasinya dalam Ekonomi dan Perbankan

A. PENGERTIAN SAD ADZ-DZARI'AH DAN DASAR HUKUMNYA

Kata *as-sadd* tersebut berarti menutup sesuatu yang cacat atau rusak dan menimbun lubang.[1] Secara bahasa, *dzarai'* merupakan jama' dari *dzari'ah* yang artinya "jalan menuju sesuatu". Sementara menurut istilah *dzari'ah* dikhususkan dengan sesuatu yang membawa pada perbuatan yang dilarang dan mengandung kemudaratan.[2] Akan tetapi, pendapat ini ditentang oeh para ulama' *ushul* lainnya, seperti Ibnu Qayyim al-Jauziyah yang menyatakan bahwa *dzari'ah* itu tidak hanya menyangkut sesuatu yang dilarang, tetapi ada juga yang dianjurkan. Dengan demikian lebih tepat jika *dzari'ah* itu dibagi menjadi dua, yakni *sad adz-dzari'ah* (yang dilarang), dan *fath al-dzari'ah* (yang dianjurkan).

Imam al-Syatibi mendefinisikan *dzari'ah* dengan melaksanakan suatu pekerjaan yang semula mengandung kemaslahatan untuk menuju kepada suatu kerusakan (kemafsadatan)'.[3] Menurut al-Syaukani, *al-dzari'ah* adalah masalah atau perkara yang pada lahirnya dibolehkan namun akan mengantarkan kepada perbuatan yang dilarang (*al-mahzhur*).[4]

Dari pengertian tersebut, dapat diketahui bahwa *sad adz-dzari'ah* adalah perbuatan yang dilakukan seseorang yang sebelumnya mengan-

---

[1] Muhammad bin Mukarram bin Manzhur al-Afriqi al-Mishri, *Lisan al-Arab*, Juz III, (Beirut: Dar Shadir, T.Th.), h. 207.

[2] Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *A'lam al-Muwaqi'in*, Juz II, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), h. 103.

[3] Ibrahim bin Musa al-Lakhmi al-Ghamathi al-Maliki, (asy-Syathibi), *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*, Juz III (Beirut: Dar al-Ma'rifah, T.Th.), h. 257-258.

[4] Muhammad bin Ali asy-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul fi Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994), h. 295.

dung kemashlahatan, tetapi berakhir dengan sutau kerusakan. Dengan kata lain, bisa dipahami bahwa *sad adz-dzari'ah* adalah menetapkan hukum larangan atas suatu perbuatan tertentu yang pada dasarnya diperbolehkan maupun dilarang untuk mencegah terjadinya perbuatan lain yang dilarang. Misalnya, seseorang yang telah dikenai kewajiban zakat, namun sebelum haul (genap setahun) ia menghibahkan hartanya kepada anaknya, sehingga ia terhindar dari kewajiban zakat. Hibah (memberikan sesuatu kepada orang lain, tanpa ikatan apa-apa) dalam syariat Islam, merupakan perbuatan baik yang mengandung kemashlahatan. Akan tetapi bila tujuannya tidak baik, misalnya untuk menghindarkan dari kewajiban zakat maka hukumnya dilarang. Hal itu didasarkan pada pertimbangan, bahwa hukum zakat adalah wajib, sedangkan hibah adalah Sunnah.

Dalam pandangan Imam al-Syatibi, ada tiga kriteria yang menjadikan suatu perbuatan itu dilarang, yakni: (1) Perbuatan yang tadinya boleh dilakukan itu mengandung kerusakan. (2) Kemafsadatan lebih kuat daripada kemaslahatan. (3) Perbuatan yang dibolehkan *syara'* mengadung lebih banyak unsur kemafsadatan.

Adapun dasar hukum *sad dzari'ah* adalah bersumber dari dalil Al-Qur'an, Hadis, kaidah fikih dan logika. Allah berfirman sebagai berikut: "D*an janganlah kamu memaki sembahan-sembahan yang mereka sembah selain Allah, Karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan.*" (QS. *al-An'am* [6]: 108).

Pada ayat di atas, mencaci maki Tuhan atau sembahan agama lain adalah *adz-dzari'ah* yang akan menimbulkan adanya sesuatu *mafsadah* yang dilarang, yaitu mencaci maki Tuhan. Sesuai dengan teori psikologi *mechanism defense*, orang yang Tuhannya dicaci kemungkinan akan membalas mencaci Tuhan yang diyakini oleh orang sebelumnya mencaci. Karena itulah, sebelum balasan caci maki itu terjadi, maka larangan mencaci maki Tuhan agama lain merupakan tindakan preventif (*sad adz-dzari'ah*).

Ayat lain, juga menunjukkan hal yang sama. *"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan (kepada Muhammad): "Raa'ina", tetapi katakanlah: "Unzhurna", dan "Dengarlah". Dan bagi orang-orang yang kafir siksaan yang pedih.* (QS. *al-Baqarah* [2]: 104).

Pada surah *al-Baqarah* [2]: 104 di atas, bisa dipahami adanya suatu bentuk pelarangan terhadap sesuatu perbuatan karena adanya kekhawatiran terhadap dampak negatif yang akan terjadi. Kata *raa 'ina* berarti: "Sudilah kiranya kamu memperhatikan kami." Saat para sahabat menggunakan kata ini terhadap Rasulullah, orang Yahudi pun memakai kata ini dengan nada mengejek dan menghina Rasulullah SAW Mereka menggunakannya dengan maksud kata *raa'inan* sebagai bentuk *isim fail* dari *masdar* kata *ru'unah* yang berarti bodoh.[5] Karena itulah, Tuhan pun menyuruh para sahabat Nabi SAW mengganti kata *raa'ina* yang biasa mereka gunakan dengan *unzhurna* yang juga berarti sama dengan *raa'ina*. Dari latar belakang dan pemahaman demikian, ayat ini menurut al-Qurthubi dijadikan dasar dari *sad adz-dzari'ah*.[6]

Selain dalil Al-Qur'an, *sad adz-dzari'ah* juga didukung Hadis. Nabi bersabda: Dari Abdullah bin Amr ra., ia berkata, Rasulullah SAW bersabda: "Termasuk di antara dosa besar seorang lelaki melaknat kedua orang tuanya." Beliau kemudian ditanya, "Bagaimana caranya seorang lelaki melaknat kedua orang tuanya?" Beliau menjawab, "Seorang lelaki mencaci maki ayah orang lain, kemudian orang yang dicaci itu pun membalas mencaci maki ayah dan ibu tua lelaki tersebut." (HR. Bukhari). Hadis ini, dijadikan oleh Imam al-Syathibi sebagai salah satu dasar hukum bagi konsep *sadd adz-dzari'ah*. Berdasarkan Hadis tersebut, menurut tokoh ahli fikih dari Spanyol itu, dugaan (*zhann*) bisa digunakan sebagai dasar untuk penetapan hukum dalam konteks *sadd adz-dzari'ah*.[7]

Adapun kaidah fikih yang bisa dijadikan dasar penggunaan *sadd adz-dzari'ah* adalah: *Menolak keburukan (mafsadah) lebih diutamakan daripada meraih kebaikan (maslahah)*.[8] Kaidah ini merupakan kaidah asasi yang bisa mencakup masalah-masalah turunan di bawahnya. Berbagai kaidah lain juga bersandar pada kaidah ini. Karena itulah, *sadd adz-dzari'ah* pun bisa disandarkan kepadanya. Hal ini juga bisa dipahami, karena dalam *sadd al-dzari'ah* terdapat unsur *mafsadah* yang harus dihindari.

---

[5] Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin al-Hasan bin al-Husain ar-Razi, *Mafatih al-Ghaib, (Tafsir ar-Razi)*, Juz II, h. 261.

[6] Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, Juz II, h. 56.

[7] Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*, Juz II, h. 360.

[8] Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Asybah wa an-Nazhair*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, T.Th.), h. 176.

Secara logika, ketika seseorang membolehkan suatu perbuatan, maka mestinya ia juga membolehkan segala hal yang akan mengantarkan kepada hal tersebut. Begitupun sebaliknya, jika seseorang melarang suatu perbuatan, maka mestinya ia pun melarang segala hal yang bisa mengantarkan kepada perbuatan tersebut. Hal ini senada dengan ungkapan Ibnu Qayyim dalam kitab *I'lâm al-Mûwaqi'în*: "Ketika Allah melarang suatu hal, maka Allah pun akan melarang dan mencegah segala jalan dan perantara yang bisa mengantarkan kepadanya. Hal itu untuk menguatkan dan menegaskan pelarangan tersebut. Namun jika Allah membolehkan segala jalan dan perantara tersebut, tentu hal ini bertolak belakang dengan pelarangan yang telah ditetapkan."[9]

B. JENIS-JENIS DZARI'AH

Para ushuliyyun membagi *dzari'ah* berdasarkan dua segi, yakni dilihat dari segi kualitas kemafsadatan dan segi jenis kemafsadatan:

1. Dzari'ah dari segi kualitas kemafsadatan

- Perbuatan yang dilakukan tersebut membawa kemafsadatan yang pasti (*qath'i*). Misalnya, menggali sumur di depan rumah orang lain pada waktu malam, yang menyebabkan pemilik rumah jatuh ke dalam sumur tersebut. Maka, ia dikenai hukuman karena melakukan perbuatan tersebut dengan disengaja. Perbuatan seperti ini dilarang, karena perbuatan itu dilakukan dengan sengaja untuk mencelakakan orang lain.
- Perbuatan yang boleh dilakukan karena jarang mengandung kemafsadatan. Misalnya, menggali sumur di tempat yang biasanya tidak memberi mudarat atau menjual makanan yang biasanya tidak mengandung kemafsadatan bagi orang yang memkannya. Perbuatan seperti ini tetap pada hukum asalnya, yaitu mubah (boleh), karena yang dilarang itu adalah apabila diduga keras bahwa perbuatan itu membawa kepada kemafsadatan. Adapun dalam kasus ini jarang sekali.
- Perbuatan yang dilakukan kemungkinan besar akan membawa kemafsadatan. Misalnya, menjual senjata pada musuh, yang dimungkinkan akan digunakan untuk perang atau paling tidak

[9] Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqi'in an Rabb al-Alamin*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996).

untuk membunuh. Selain itu, menjual anggur kepada produsen minuman keras, sangat mungkin anggur tersebut akan diproses menjadi minuman keras. Perbuatan seperti ini dilarang, karena dugaan keras (*zhann al-ghalib*) bahwa perbuatan itu membawa kepada kemafsadatan, sehingga dapat dijadikan patokan dalam menetapkan larangan terhadap perbuatan itu.

- Perbuatan yang pada dasarnya boleh dilakukan karena mengandung kemaslahatan, tetapi memungkinkan terjadinya kemafsadatan, seperti *baiy al-ajal* (jual beli dengan harga yang lebih tinggi dari harga asal karena tidak kontan). Misalnya, jika Ahmad membeli kendaraan dari Ali secara kredit seharga 20 juta. Kemudian Ahmad menjual kembali kendaraan tersebut kepada Ali seharga 10 juta secara tunai, sehingga seakan-akan Ahmad menjual barang fiktif, sementara Ali tinggal menunggu saja pembayaran dari kredit mobil tersebut, meskipun mobilnya telah jadi miliknya kembali. Jual beli ini cenderung pada riba. Dalam hal ini terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama, apakah *baiy al-ajal* dilarang atau dibolehkan. Menurut Imam Syafi'i dan Abu Hanifah, jual beli tersebut dibolehkan karena syarat dan rukun dalam jual beli sudah terpenuhi. Selain itu, dugaan (*zhann al-mujarrad*) tidak bisa dijadikan dasar keharaman jual beli tersebut. Oleh karena itu, bentuk *dzari'ah* tersebut dibolehkan. Imam Malik dan Ahmad Ibnu Hambal lebih memperhatikan akibat yang ditimbulkan oleh praktik jual beli tersebut, yakni menimbulkan riba. Dengan demikian *dzari'ah* seperti itu tidak dibolehkan. Adapun alasan yang dikemukakan keduanya, yakni:
  (1) Dalam *baiy al-ajal* perlu diperhatikan tujuannya atau akibatnya, yang membawa kepada perbuatan yang mengandung unsur riba, meskipun sifatnya sebatas praduga yang berat (*galabah azh-zhann*), karena *syara'* sendiri banyak sekali menentukan hukum berdasarkan praduga yang berat, di samping perlunya sikap hati-hati (*ihtiyat*). Dengan demikian, suatu perbuatan yang diduga akan membawa kemafsadatan bisa dijadikan dasar untuk melarang suatu perbuatan, berdasarkan kaidah *"menolak segala bentuk kemafsadatan lebih didahulukan daripada mengambil kemaslahatan."*
  (2) Dalam kasus *baiy al-ajal* terdapat dua dasar yang bertentangan, antara sahnya jual beli karena ada syarat dan rukun,

dengan menjaga seseorang dari kemudaratan. Dalam hal ini Imam Malik dan Ahmad Ibnu Hambal lebih menguatkan pemeliharaan keselamatan dan kemadaratan, karena bentuk jual beli tersebut jelas-jelas membawa kepada kemafsadatan.

(3) Dalam *nash* banyak sekali larangan terhadap perbuatan-perbuatan yang pada dasarnya dibolehkan, tetapi karena menjaga dari kemafsadatan sehingga dilarang, seperti Hadis yang diriwayatkan Bukhari-Muslim bahwa seorang laki-laki tidak boleh bergaul dengan wanita yang bukan mukhrim, dan wanita dilarang bepergian lebih dari tiga hari tanpa muhrim atau mahramnya. Oleh karena itu, perbuatan-perbuatan yang dilarang itu sebenarnya berdasarkan praduga semata-mata, tetapi Rasulullah SAW melarangnya, karena perbuatan itu banyak membawa kepada kemafsadatan. Sehingga menurut mereka pengharaman *baiy al-ajal* memiliki dasar yang kuat dalam syariat Islam.

2. Dzari'ah dari Segi Jenis Kemafsadatan yang Ditimbulkan

Menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyah, pembagian dari segi ini antara lain: (1) Perbuatan yang membawa kepada suatu kemafsadatan, seperti meminum minuman keras yang mengakibatkan mabuk, sedangkan mabuk adalah perbuatan yang mafsadat. (2) Suatu perbuatan yang pada dasarnya dibolehkan atau dianjurkan tetapi dijadikan sebagai jalan untuk melakukan suatu perbuatan yang haram, baik disengaja maupun tidak, seperti seorang laki-laki menikahi perempuan yang ditalak tiga dengan tujuan agar wanita itu bisa kembali kepada suami pertamanya (*nikah at-tahlil*).

Menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyah, kedua bagian di atas terbagi dalam:

1) Kemaslahatan suatu perbuatan lebih kuat dari kemafsadatannya.
2) Kemafsadatan suatu perbuatan lebih kuat daripada kemanfaatannya. Kedua pembagian ini pun menurutnya dibagi lagi menjadi empat bentuk:
   a) Sengaja melakukan perbuatan yang mafsadat, seperti minum arak, perbuatan ini dilarang *syara'*.
   b) Perbuatan yang pada dasarnya di bolehkan atau dianjurkan, tetapi ditujukan untuk melakukan suatu kemafsadatan, seperti

nikah tahlil di atas. Pekerjaan seperti ini pun dilarang oleh *syara'*.

c) Perbuatan yang hukumnya boleh dan pelakunya tidak bertujuan untuk melakukan kemafsadatan, tetapi berakibat timbulnya suatu kemafsadatan, seperti mencaci maki persembahan orang musyrik yang mengakibatkan orang musyrik juga akan mencaci maki Allah SWT.

d) Suatu pekerjaaan yang pada dasarnya boleh dan pelakunya tidak bertujuan untuk kemafsadatan, seperti melihat wajah wanita yang dipinang. Menurut Ibnu Qayyim kemaslahatannya lebih besar, maka hukumnya dibolehkan sesuai kebutuhan.

Menurut al-Qarafi dan al-Syatibi, dilihat dari aspek kesepakatan ulama *al-dzari'ah* menjadi tiga macam, yaitu: *pertama*, *dzari'ah* yang telah disepakati untuk tidak dilarang meskipun bisa menjadi jalan atau sarana terjadinya suatu perbuatan yang diharamkan. Contohnya menanam anggur, meskipun ada kemungkinan untuk dijadikan khamar; atau hidup bertetangga meskipun ada kemungkinan terjadi perbuatan zina dengan tetangga. *Kedua*, *dzari'ah* yang disepakati untuk dilarang, seperti mencaci maki berhala bagi orang yang mengetahui atau menduga keras bahwa penyembah berhala tersebut akan membalas mencaci maki Allah seketika itu pula. Contoh lain adalah larangan menggali sumur di tengah jalan bagi orang yang mengetahui bahwa jalan tersebut biasa dilewati dan akan mencelakakan orang. *Ketiga*, *dzari'ah* yang masih diperselisihkan untuk dilarang atau dibolehkan, seperti memandang perempuan karena bisa menjadi jalan terjadinya zina; dan jual beli berjangka karena khawatir ada unsur riba.[10]

C. PANDANGAN FUKAHA TENTANG KEHUJJAHAN SAD ADZ-DZARI'AH

Di kalangan *ushuliyyun* terjadi perbedaaan pendapat dalam menetapkan ke-*hujjah*-an *sad dzari'ah* sebagai dalil *syara'*. Ulama' Malikiyah dan Hanabilah dapat menerima ke-*hujjah*-annya sebagai salah satu dalil *syara'*. Alasan mereka antara lain:

Firman Allah SWT dalam QS. *al-An'am* [6]: 108.

[10] Al-Qarafi, *Anwar al-Buruq fi Anwa' al-Furuq*, Juz VI, h. 319; Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*, Juz II, h. 390.

Dan jangan kamu memaki sesembahan yang mereka sembah selain Allah, karena nanti mereka akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan.

Hadis Nabi SAW:

"Sesungguhnya sebesar-besar dosa besar adalah seseorang melaknat kedua orangtuanya, Lalu Rasulullah SAW ditanya 'Wahai Rasulullah, bagaimana mungkin seseorang akan melaknat Ibu dan Bapaknya.' Rasulullah SAW menjawab, 'Seseorang yang mencaci maki ayah orang lain, maka ayahnya juga akan dicaci maki orang lain, dan seseorang mencaci maki ibu orang lain, maka orang lain pun akan mencaci ibunya.'"

Ulama Hanafiyah, Syafi'iyah, dan Syi'ah dapat menerima *sad adz-dzari'ah* dalam masalah tertentu saja dan menolaknya dalam masalah-masalah lain. Imam Syafi'i menerimanya apabila dalam keadaan uzur, misalnya seorang musafir atau yang sakit dibolehkan meninggalkan shalat Jum'at dan dibolehkan menggantinya dengan shalat Zuhur. Namun shalat Zuhurnya harus dilakukan secara diam-diam, agar tidak dituduh sengaja meninggalkan shalat jum'at. Menurut Husain Hamid, salah seorang guru besar *ushul fiqh* Fakultas Hukum Universitas Kairo, Ulama Hanafiyah dan Syafi'iyah menerima *sad adz-dzari'ah* apabila kemafsadatan yang akan muncul benar-benar akan terjadi atau sekurang-sekurangnya kemungkinan besar (*galabah adz-zhann*) akan terjadi.

Dalam memandang *dzari'ah*, ada dua sisi yang dikemukakan oleh para *ushuliyun*: (1) Motivasi seseorang dalam melakukan sesuatu. Contohnya, seorang laki-laki yang menikah dengan perempuan yang sudah ditalak tiga oleh suaminya dengan tujuan agar perempuan itu bisa kembali pada suaminya yang pertamarang karena. Perbuatan ini dilarang karena motivasinya tidak dibenarkan *syara'*. (2) Dari segi dampaknya (akibat), misalnya seorang Muslim mencaci maki sesembahan orang, sehingga orang musyrik tersebut akan mencaci maki Allah. Oleh karena itu, perbuatan seperti itu dilarang.

Perbedaan pendapat antara Syafi'iyah dan Hanafiyah di satu pihak dengan Malikiyah dan Hanabilah di pihak lain dalam ber-*hujjah* dengan *sad adz-dzari'ah* adalah dalam niat dan akad. Menurut ulama Syafi'iyah dan Hanafiyah, dalam suatu transaksi, yang dilihat adalah akad yang disepakati oleh orang yang bertransaksi. Jika sudah memenuhi syarat dan rukun maka akad transaksi tersebut dianggap sah. Adapun masalah niat diserahkan kepada Allah SWT Menurut mereka, selama tidak ada

indikasi-indikasi yang menunjukkan niat dari perilaku maka berlaku kaidah *"Patokan dasar dalam hal-hal yang berkaitan dengan hak-hak hamba adalah lafalnya."*

Akan tetapi, jika tujuan orang berakad dapat ditangkap dari beberapa indikator yang ada, maka berlaku kaidah: *"yang menjadi patokan dasar dalam perikatan-perikatan adalah niat dan makna, bukan lafaz dan bentuk formal (ucapan)."*[11]

Berbeda halnya dengan Ulama Malikiyah dan Hanabilah, yang menjadi ukuran adalah niat dan tujuan. Apabila suatu perbuatan sesuai dengan niatnya, maka transaki tersebut tetap sah. Namun apabila tidak sesuai dengan tujuan semestinya, tetapi tidak ada indikasi yang menunjukkan bahwa niatnya sesuai dengan tujuan tersebut, maka akadnya tetap dianggap sah, tetapi ada perhitungan antara Allah dan pelaku, karena yang paling mengetahui niat seseorang hanyalah Allah saja. Apabila ada indikator yang menunjukkan niatnya, dan niat itu tidak bertentangan dengan tujuan *syara'*, maka akadnya sah. Namun apabila niatnya bertentangan dengan *syara'*, maka perbuatanya dianggap fasid (rusak), namun tidak ada efek hukumnya.[12]

Golongan Zhahiriyyah tidak mengakui ke-*hujjah*-an *sad adz-dzari'ah* sebagai salah satu dalil dalam menetapkan hukum *syara'*. Hal itu sesuai dengan prinsip mereka yang hanya menggunakan *nash* secara harfiyah saja dan tidak menerima campur tangan logika dalam masalah hukum.[13]

D. METODE PENENTUAN DZARI'AH

Untuk menentukan apakah suatu perbuatan dilarang atau tidak, karena ia bisa menjadi sarana (*adz-dzari'ah*) terjadinya suatu perbuatan lain yang dilarang, maka secara umum hal itu dapat dilihat dari dua hal, yaitu:[14]

Pertama, motif atau tujuan yang mendorong seseorang untuk melaksanakan suatu perbuatan, apakah perbuatan itu akan berdampak kepada sesuatu yang dihalalkan atau diharamkan. Misalnya, jika terdapat indikasi yang kuat bahwa seseorang yang hendak menikahi seorang janda perempuan talak tiga adalah karena sekadar untuk menghalalkan

[11] Al-Qarafi, *Anwar al-Buruq fi Anwa' al-Furuq* Juz II, h. 32.

[12] Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqi'in an Rabb al-Alamin*, Juz III, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), h. 114, 119.

[13] Ibnu Hazm, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz IV, h. 745- 757

[14] Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1989), h. 879-880.

si perempuan untuk dinikahi oleh mantan suaminya terdahulu, maka pernikahan itu harus dicegah. Tujuan pernikahan tersebut bertentangan dengan tujuan pernikahan yang digariskan *syara'* yaitu demi membina keluarga yang langgeng.

Kedua, akibat yang terjadi dari perbuatan, tanpa harus melihat kepada motif dan niat si pelaku. Jika akibat atau dampak yang sering kali terjadi dari suatu perbuatan adalah sesuatu yang dilarang atau *mafsadah*, maka perbuatan itu harus dicegah. Misalnya, masalah pemberian hadiah (gratifikasi) yang diawasi oleh Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK). Berdasarkan beberapa peristiwa yang sebelumnya terjadi, seorang pejabat yang mendapat hadiah kemungkinan besar akan memengaruhi keputusan atau kebijakannya terhadap si pemberi hadiah. Karena itulah, setiap pemberian hadiah (gratifikasi) dalam batasan jumlah tertentu harus dikembalikan ke kas negara oleh pihak Komisi Pemberantasan Korupsi.

E. APLIKASI SAD DZARI'AH DALAM EKONOMI DAN PERBANKAN

Sad Dzari'ah sebagai salah satu konsep yang dijadikan sebagai penalaran hukum Islam memberikan sumbangan yang berharga dalam merumuskan hukum ekonomi syariah kontemporer. Di antara maslahah ekonomi dan perbankan yang bersumber dari dalil *sad dzari'ah* sebagai berikut:

1. Larangan Jual Beli Inah

Wahbah al-Zuhaiyli menjelaskan mekanisme dari *bai' al-inah*, yaitu seseorang atau A menjual suatu barang kepada B dengan harga tangguh, misalnya Rp 100, dan kemudian membelinya kembali dengan harga tunai yang lebih rendah atau senilai Rp 80 dari B. A memperoleh barangnya kembali dari B, dan B menerima uang tunai senilai Rp 80, tetapi B masih memiliki utang yang harus dibayarkan di masa depan sebesar Rp 100 (ilustrasi A dan B, serta nilai uang tambahan dari pen). Menurut beliau, disebut sebagai *inah* adalah karena pembeli (kedua) menerima suatu objek berbentuk *ayn* yang merupakan uang, dan bukan barang. Perbedaan antara harga pertama dengan yang kedua merupakan bunga terselubung atau bersifat riba bagi pemilik barang yang diperjualbelikan. Oleh karena itu, beliau menyimpulkan bahwa

transaksi ini merupakan rekayasa atau *hilah* untuk meminjam uang yang mengandung riba.[15]

Sebagian besar ulama melarang *bai' al-inah* ini, berdasarkan dalil berikut:[16] *Pertama*, Hadis Nabi SAW melarang dengan mengancam para pelakunya, Ibnu Umar berkata: "Aku mendengar Rasullulah SAW bersabda: "Jika kamu sudah melakukan jual beli secara inah, lalu kamu hanya sibuk mengurus sapi-sapi, kamu puas dengan hasil pertanian, lalu kamu meninggalkan kewajiban jihad, maka Allah SWT akan melimpahkan kehinaan kepada kalian sampai kalian kembali ke agama kalian." (HR Abu Daud)

Kedua, ketika Ummu Ghulam Zaid bin Arqam melaporkan pada Aisyah r.a., dengan berkata "Aku telah menjual seorang budak pada Zaid bin Arqam dengan harga 800 dirham sampai penyerahan, lalu aku kembali membelinya dari Zaid seharga 600 dirham", Aisyah r.a. menjawab: "Sungguh buruk apa yang kamu beli, sungguh buruk pembelianmu, sampaikan pada Zaid bin Arqam bahwa akad ini berarti ia telah menghapus pahala jihadnya bersama Rasullulah SAW, kecuali jika ia bertobat." (HR. ad-Daruquthni)

Menurut kalangan Malikiyah dan Hanabilah, *bai' al-inah* dilarang karena lebih banyak dilihat dari akibat suatu perbuatan, tidak hanya dilihat dari bentuk formalnya. Jual beli seperti itu menimbulkan kecurigaan bahwa tujuan yang tidak jelas atau disembunyikan, dan dapat berarti menghindari riba secara formal. Demikian pula, menurut kalangan Hanafiah, jual beli seperti itu bersifat *fasid* atau merusak hukum; dengan dasar bahwa transaksi yang dilakukan oleh pihak penjual untuk membeli kembali barang yang telah dijualnya sebelum pembeli melunasi harganya bersifat tidak sah.[17]

Pendapat lain mengatakan bahwa "setiap utang yang mendatangkan keuntungan adalah riba."[18] Pada dasarnya, transaksi *inah* menggunakan atau rekayasa atau *hilah* akad-akad sah untuk melakukan riba, dengan tujuan mengekploitasi kelemahan orang lain. Muhammad Shalah Muhammad ash-Shawi berpendapat bahwa perbuatan seperti yang dimaksud

---

[15] Wahbah al-Zuhayli. *Financial Transactions in Islamic Jurisprudence, Vol. 1*, (Dasmaskus: Dar al-Fikr, 2003), h. 115.

[16] Muhammad Shalah Muhammad Ash Shawi, *Problematika Investasi Pada Bank Islam, Sosiusi Ekonomi Islam*, (Jakarta: Migunani, 2008), h. 278.

[17] Satria Effendi, dan M. Zein, *ushul fiqh*, (Jakarta: Prenada Media Grup, 2005), h. 174-175.

[18] Muhammad Abduh Tuasikal. "Menjual Barang yang Masih Utangan", [http://pengusaha-muslim.com/menjual-barang-yang masih-utangan], h. 26.

merupakan usaha penipuan dan mempermainkan tujuan-tujuan atau spirit syariat; dan tidak diragukan lagi tentang keharamannya karena jalannya menuju keharaman, dan perbuatan manusia diukur sesuai dengan niatnya.[19]

Wahbah al-Zuhayli mengungkapkan pandangan kalangan Syafi'iyah, bahwa *bai' al-inah* adalah sah, tetapi tidak disukai.[20] Pertimbangannya adalah sahnya suatu akad ditentukan oleh rukunnya. Sejauh rukun akad dipenuhi, maka akad sah adanya terlepas dari tujuan yang tersembunyi di balik lahiriah dari kedua belah pihak yang tidak dapat dipastikan, sehingga tidak berpengaruh terhadap sahnya suatu akad.[21] Jadi, status dari suatu kontrak ditentukan oleh karakteristiknya yang tampak, sementara niat yang buruk Tuhan yang akan menentukan.[22] Namun, tampaknya pendapat ini bertentangan dengan Hadis Nabi SAW di muka, yang menyebutkan bahwa perbuatan ditentukan oleh niatnya.

Dalam transaksi *bai' al-inah*, pihak ketiga dapat berperan sebagai perantara setelah seseorang, yang ingin meminjam uang, membeli suatu barang dengan harga tangguh, dan barang yang sama dijual ke perantara dengan harga tunai; kemudian perantara itu menjualnya kembali ke penjual pertama dengan harga yang sama. Di sini, Wahbah al-Zuhayli mengungkapkan pandangan Abu Hanifah, yaitu jika tidak terdapat perantara dalam transaksi tersebut, maka akad tidak sah. Namun Wahbah al-Zuhayli menganggap bahwa pandangan ini menyimpang dari Hadis yang berkaitan dengan Zaid ibn Arqam di atas. Pertimbanganya adalah bahwa sejauh harga tangguh belum dilunasi oleh pembeli, maka jual beli terkait itu belum selesai. Karena penjualan kedua terjadi dari yang pertama, penjual pertama tidaklah dapat membeli barang dari seseorang yang belum memiliki barang itu karena dia belum membayar harga tangguh tadi, sehingga penjualan kedua tidak sah.[23]

2. Larangan Tawaruq bil Wadiah untuk Dana Cash

Transaksi *tawarruq* dimulai jika seseorang membeli suatu barang

---

[19] Muhammad Shalah Muhammad ash-Shawi. *Problematika Investasi Pada Bank Islam, Solusi Ekonomi Islam*, (Jakarta: Migunani, 2008), h. 277, 283.

[20] Wahbah al-Zuhayli. *Financial Transactions in Islamic Jurisprudence, Vol. 1*, (Dasmascus; Dar al – Fikr, 2003), h. 115.

[21] Satria Effendi dan M. Zein, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Prenada Media Grup, 2005), h. 174-175.

[22] Wahbah al-Zuhayli. *Financial Transactions in Islamic Jurisprudence, Vol. 1*, (Dasmascus; Dar al-Fikr, 2003), h.115.

[23] *Ibid.*

atau komoditas dari penjual (pertama) berdasarkan pembayaran tangguh atau tidak tunai, dengan pengertian bahwa pembeli tersebut akan membayar harga yang telah disepakati secara angsuran, atau dibayar secara penuh sekaligus di masa depan. *Tawarruq* terjadi, ketika barang itu telah dibeli, dan pembeli itu langsung menjualnya kembali ke pihak ketiga tetapi bukan penjual pertama dengan harga tunai, yang lebih rendah dari harga beli semula. *Tawarruq* turun dari kata *wariq*, yang berarti perak; seseorang membeli barang dengan tujuan mendapatkan uang tunai dari penjualan tersebut kepada pihak lain. *Tawarruq* mirip dengan *bai' al-inah*, tetapi berbeda. Pada *bai' inah*, penjualannya kembali dilakukan kepada penjual yang sama, sedangkan pada *tawarruq* kepada pihak ketiga.

Terdapat dua macam *tawarruq*: *Pertama, organized tawarruq* atau *tawarruq munazzam*, dengan menunjuk pihak ketiga sebagai agen; pembeli tidak menerima barang dagangannya dan tidak terkait dengan kegiatan penjualannya kembali, karena dilakukan oleh seorang agen dan pembayaran diberikan kepada pembeli awal. Umar Azka merinci karakteristik dari *tawarruq* ini: dilakukan oleh empat pihak, ada perjanjian di muka untuk membeli suatu komoditas, tidak ada perjanjian untuk membeli dari nasabah (*mutawarriq*), melibatkan perjanjian bersama atau MoU yang harus sesuai prosedur, adanya penunjukan bank sebagai wakil dari nasabah untuk menjual komoditas kepada pihak lainnya, dan tidak terjadi pemindahan fisik dari komoditas yang diperdagangkan dan hanya sebatas penandatanganan akad jual beli.

Tawarruq munazam berlaku di pasar internasional. Bank syariah membeli komoditas di pasar internasional dengan pembayaran tunai, dan menjual ke nasabahnya dengan akad murabahah dengan harga yang lebih tinggi; lalu bank atas nama nasabahnya menjual kembali komoditas itu ke pihak ketiga dengan harga yang lebih tinggi dan diangsur sesuai dengan perjanjian di muka. Proses ini biasanya melibatkan pihak ke empat, yaitu sebagai *broker* dengan memperoleh *fee*, di pasar komoditas internasional. Menurut ulama yang membolehkan *tawarruq* ini, alasannya adalah seluruh transaksi berdasarkan prinsip syariah, yaitu: (a) Bank membeli komoditas dari pasar komoditas dan secara konstruktif memiliki komoditas tersebut, melalui beberapa klausul dalam dokumen transaksi atas dasar janji untuk membeli dari nasabah; (b) Bank menjual komoditas itu dengan prinsip murabahah dan hak kepemilikan pindah kepada nasabah; (c) Nasabah menunjuk

bank sebagai wakil untuk menjual kembali komoditas tersebut; (d) Bank kemudian menjual kembali komoditas tersebut kepada pihak ketiga; (e) Bank memberikan dana hasil penjualan kepada nasabah.

Kedua, dalam *real tawarruq*, yaitu tanpa pengaturan terlebih dahulu, dan pembeli memiliki dua opsi, yaitu menyimpan barang yang telah dibeli, atau menjualnya kembali, dan karena barang itu sudah berada di tangannya, maka dia dapat melakukan apa saja terhadap barangnya itu. Menurut Umar Azka, karakteristik dari *real tawarruq* adalah: dilakukan oleh tiga pihak, tidak ada perjanjian untuk membeli, hanya ada dua dasar jual beli, tidak ada MoU, nasabah menjual sendiri komoditinya, dan adanya pemindahan komoditas secara fisik setiap kali terjadinya akad jual beli.

Tawarruq pada dasarnya menyangkut dua akad. Akad pertama adalah akad untuk pembelian dengan pembayaran secara tunda. Akad kedua merupakan penjualan kepada pihak lain dengan pembayaran tunai tetapi dengan harga lebih rendah.

Wahbah al-Zuhaili menegaskan karakteristik dari *tawarruq*, yaitu: tujuannya bukan untuk memperoleh komoditas tetapi digunakan untuk menutupi niat memperoleh likuiditas, *tawarruq* dan *inah* pada dasarnya sama sebagai praktik riba. Wahbah az-Zuhaili mengatakan bahwa para ulama sepakat untuk melarang transaksi itu, jika terlihat tanda-tanda bahwa mereka berniat untuk melakukan riba; namun mereka berbeda pendapat, jika tidak ada tanda-tanda yang bermaksud untuk tujuan riba. Ibn Taymiyyah berpendapat bahwa *illah* yang ditemukan dalam *tawarruq* adalah bertambahnya biaya menjual dan membeli suatu komoditas, dan kerugian yang terjadi dalam penjualan. Menurut beliau lebih lanjut, hukum *syara'* tidak mengizinkan kerugian yang kecil, ketika pada saat yang sama menginzinkan kerugian yang lebih besar.

Pendapat yang melarangnya adalah dari mazab Hambali, Abu Hanifah, as-Syafi'i, dan Maliki, Umar bin Abdul Aziz dan didukung oleh Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah dari Mazab Hambali, Ibn Qoyim, dan fatwa al-Lajnah ad-Daimah Saudi Arabia. Abdullah bin Abdul Wahab dari Hanbali berpendapat bahwa *tawarruq* hukumnya makruh, jika target pembeli adalah uang tunai atau dirham melalui pembelian dengan harga seratus dengan kredit, kemudian menjualnya tujuh puluh secara tunai.

An-Nasafi dalam *Thalabah ath-Thalabah* menyatakan bahwa *tawarruq* termasuk kategori *bai' al-inah*, karena mengalihkan praktik utang

ke penjualan barang. Ibnu Hajar al-Haitami dalam *Tuffatul Muhtaj* dari Asy Syafi'i mengatakan bahwa kadang-kadang praktik jual beli bersifat makruh, yaitu seperti pada *bai' al-inah*, dan semua bentuk jual beli dengan kehalalan yang masih diperselisihkan karena sama seperti untuk menghindari praktik riba. Ulama Maliki melarangnya, dengan alasan bahwa *tawarruq* dapat dipersamakan dengan *bai' al-inah*, karena perbedaannya hanya pada keadaan barang yang kembali pada *bai' al-inah*, dan tidak kembali pada *tawarruq*. Ibn Qoyim, murid dari Ibn Taymiyya, mengatakan bahwa gurunya tidak pernah mengizinkan *tawarruq*, karena substansi ekonomis yang pasti berupa riba dikandung oleh akad tersebut, dan biaya transaksi bertambah ketika dibeli dan dijual dengan kerugian; syariah tidak melarang kerugian kecil dan mengizinkan kerugian besar.[24]

Umar bin Abdul Aziz berpendapat bahwa *tawarruq* adalah bagian dari riba. *Tawarruq munazam* memberikan indikasi bahwa tujuannya adalah untuk memperoleh dana segar dari utang yang dibayar secara mengangsur, dan mengandung *hilah* atau rekayasa untuk melakukan apa yang dilarang. Hadis yang digunakan sebagai dasar untuk melarangnya adalah sama seperti di atas, yaitu dari HR. Abu Daud, karena *Tawarruq* tidak jauh berbeda dengan *inah*. Sebagian Mazab Hanafi juga menyamakan dengan *bai' al-inah*. Perbedaannya sedikit sekali, yaitu terletak kepada siapa penjualan kembali barang dilakukan. Pada *bai' al-inah*, barang dijual kepada penjual pertama, sedangkan pada *tawarruq* kepada pihak ketiga.

Umar F. Moghul berpendapat, bahwa *tawarruq* menciptakan pasar berbasis utang, dan menyuburkan utang serta memperluas cakupan untuk berspekulasi. *Tawarruq* dapat juga digunakan untuk melakukan *hedging* untuk mengatasi fluktuasi kurs mata uang. Pembiayaan yang difasilitasi oleh *tawarruq*, seperti yang terjadi pada kredit bank konvensional, bebas dari dan tidak selalu melekat pada sektor ekonomi riil.

Oleh karena itu, Organisasi Konferensi Islam dan Fikih Academy di Jeddah yang terkemuka di dunia menyatakan bahwa *tawarruq* tidak sejalan dengan konsep syariah. Pertimbangannya adalah sebagai berikut: *pertama*, menyerupai *bai' al-inah*, karena penjual berkewajiban untuk bertindak sebagai agen pembeli untuk menjualkan barang ke pembeli yang lain, terlepas apakah kewajiban itu diuraikan dalam akad secara

[24] Mahmoud A. El-Gamal. *Islamic Finance, Law, Economics and Practice*, (New York: Cambridge University Press, 2009), h. 71.

eksplisit atau ditentukan oleh praktik kebiasaan. *Kedua*, dalam banyak kasus, transaksi serupa tidak berakhir dengan kondisi penerimaan (barang-pen) yang memuaskan seperti yang diperlukan untuk sahnya transaksi. *Ketiga*, transaksi tersebut dalam kenyataannya merupakan pemberian pembiayaan kepada pihak yang dikarakteristikkan sebagai konsumen *tawarruq*, sedangkan kegiatan jual beli yang dilakukan oleh bank hanyalah merupakan alat penampilan di permukaan, namun dalam kenyataan untuk menyediakan tambahan kompensasi bagi bank sehubungan pembiayaan yang diberikannya.

Sejalan *Fikih Academy* Jeddah ke-17 di atas, DSN-MUI juga melarang transaksi *tawarruq*. Alasannya adalah: *pertama*, transaksi *tawarruq munazzam* bukan transaksi jual beli riil dan hanya merupakan rekayasa untuk memperoleh uang tunai. *Kedua*, transaksi itu tidak bersifat transparan, dan mengandung unsur penipuan atau *syubhat*. *Ketiga*, manfaatnya lebih kecil daripada mafsadahnya bagi masyarakat banyak.[25]

3. Larangan Kartu Kredit bagi Pengguna Konsumtif

Di dunia modern seperti ini, banyak kalangan yang menggunakan kartu kredit di dalam melakukan transaksi jual beli. Kartu tersebut dirasa lebih efesien, aman, dan praktis dibandingkan kalau membawa uang tunai ke mana-mana. Kemudahan yang ditawarkan kartu kredit inilah yang menjadikan masyarakat banyak yang menggunakannya sebagai alat pembayaran dalam berbelanja.

Kartu kredit (Inggris; *credit card*, Arab; *bithaqah i'timan*) yang dalam *Islamic finance* dikenalkan istilah *Islamic card* atau *shariah card* di dunia yang menuju *less cash society* pada hakikatnya merupakan salah satu instrumen dalam sistem pembayaran sebagai sarana mempermudah proses transaksi yang tidak tergantung kepada pembayaran kontan dengan membawa uang tunai yang berisiko.

Dalam beberapa literatur fikih kontemporer, status hukumnya sebagai objek atau media jasa *kafalah* (jaminan) yang disertai talangan pembayaran (*qardh*) serta jasa ijarah untuk kemudahan transaksi. Perusahaan perbankan dalam hal ini yang mengeluarkan kartu kredit (bukti kafalah) sebagai penjamin (*kafil*) bagi pengguna kartu kredit

[25] Ulasan di atas, penulis olah dari makalah *"Bai' al-Inah dan Tawarruq dalam Perspektif Hukum Islam"* yang dimuat dan diterbitkan pada Jurnal QUALITY (Jurnal Manajemen dan Akuntansi Untuk Meningkatkan Kualitas SDM), Universitas Prof. Dr. Moestopo (Beragama), Vol. III, No. 13, Januari 2014.

tersebut dalam berbagai transaksi. Oleh karena itu, berlaku di sini hukum *kafalah, qardh, dan ijarah*. Sementara dalam ketentuan Umum fatwa Dewan Syariah Nasional- Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) No. 54/DSN-MUI/X/2006, tentang Syariah *Card* (*Bithaqah I'timan/ Credit Card*) yang dimaksud dengan syariah *card* adalah kartu yang berfungsi seperti kartu kredit yang hubungan hukum (berdasarkan sistem yang sudah ada) antara para pihak berdasarkan prinsip syariah sebagaimana diatur dalam fatwa.

Secara prinsip kartu kredit tersebut dibolehkan syariah selama dalam praktiknya tidak bertransaksi dengan sistem riba, yaitu memberlakukan ketentuan bunga bila pelunasan utang kepada penjamin lewat jatuh tempo pembayaran atau menunggak. Di samping itu, ketentuan uang jasa kafalah tadi tidak boleh terlalu mahal sehingga memberatkan pihak terutang atau terlalu besar melebihi batas rasional, agar terjaga tujuan asal dari kafalah, yaitu jasa pertolongan berupa jaminan utang kepada *merchant*, penjual barang atau jasa yang menerima pembayaran dengan kartu kredit tertentu.[26]

Dengan demikian dibolehkan bagi umat Islam untuk menggunakan jasa kartu kredit (*credit card*) yang tidak memakai sistem bunga. Namun bila terpaksa atau tuntutan kebutuhan mengharuskannya menggunakan kartu kredit biasa yang memakai ketentuan bunga, maka demi kemudahan transaksi dibolehkan memakai semua kartu kredit dengan keyakinan penuh menurut kondisi finansial dan ekonominya mampu membayar utang dan komitmen untuk melunasinya tepat waktu sebelum jatuh tempo agar tidak membayar utang.

Hal ini berdasarkan prinsip fikih *'sad adz-dzari'ah'*, artinya sikap dan tindakan preventif untuk mencegah dari perbuatan terlarang. Sebab hukum pemakan dan pemberi uang riba adalah sama-sama haram berdasarkan riwayat Ibnu Mas'ud bahwa: "Rasulullah SAW melaknat pemakan harta riba, pembayar riba, saksi transaksi ribawi dan penulisnya." (HR. Bukhari)

DSN-MUI mengatur batasan penggunaan syariah *card* sebagai berikut; (a) Tidak menimbulkan riba; (b) Tidak digunakan untuk transaksi yang tidak sesuai dengan syariah; (c) Tidak mendorong pengeluaran yang berlebihan (israf); dengan cara antara lain menetapkan pagu maksimal pembelanjaan; (d) Pemegang kartu utama harus memiliki kemampuan

[26] Lihat, Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Ad'illatuhu*, Vol. V, h. 130-161.

finansial untuk melunasi pada waktunya; (e) Tidak memberikan fasilitas yang bertentangan dengan syariah.

Kebolehan menggunakan Kartu Kredit di atas tergantung sejauh mana pengguna mampu mengelola keuangannya dengan bijak. Hal ini tentunya demi menghindari sifat konsumerisme dan melampaui batas dalam berbelanja (*israf*). Dari sini, bahwa hukum kartu kredit jika dikaitkan sebagai tindakan preventif (*sad dzari'ah*) maka menjadi terlarang bagi pengguna yang pemboros (pengguna konsumtif) untuk menggunakan kartu dalam transaksi semacam ini. Oleh karena itu, jika tidak mendesak, sebaiknya ditinggalkan.[]

9

'Urf dan Penerapannya dalam Ekonomi Syariah

A. DEFINISI 'URF DAN DASAR HUKUMNYA

Dalam kajian *ushul fiqh*, adat dan *'urf* digunakan untuk menjelaskan tentang kebiasaan yang berkembang di masyarakat. Kata *'urf* secara etimologi yaitu sesuatu yang dipandang baik dan diterima oleh akal sehat. Sementara adat adalah sesuatu perbuatan yang dikerjakan secara berulang tanpa hubungan rasional.[1] Dalam konteks ini, adat dan *'urf* adalah sesuatu yang telah biasa berlaku, diterima dan dianggap baik oleh masyarakat.[2]

Secara terminologi, *'urf* didefinisikan sebagai kebiasaan mayoritas umat, baik dalam perkataan maupun perbuatan. Menurut Abdul Karim Zaidah, istilah *'urf* berarti sesuatu yang telah dikenali oleh masyarakat dan merupakan kebiasaan di kalangan mereka, baik berupa perkataan, perbuatan, maupun pantangan-pantangan dan juga bisa disebut dengan adat. Menurut istilah ahli *syara'*, tidak ada perbedaan antara *'urf* dan adat (adat kebiasaan). Namun dalam pemahaman biasa diartikan bahwa pengertian adat lebih umum dibanding dengan *'urf*.[3]

Dengan demikian, suatu kebiasaan dapat dikatakan sebagai *'urf* jika memenuhi hal-hal berikut: *Pertama*, kebiasaan itu harus disukai banyak orang. *Kedua*, kebiasaan harus dilakukan secara berulang-ulang. *Ketiga*, kebiasaan itu harus populer dan dikenal oleh banyak komunitas. Ahmad Azhar Basyir menyebutkan tiga prasyarat *'urf* lainnya, yaitu: adanya kemantapan jiwa. *Kedua*, sejalan dengan pertimbangan akal

[1] Abd Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, (Jakarta:Amzah, t.th.), h, 209.

[2] Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h.297.

[3] Mustafa Ahmad az-Zarqa, *al-Mazkhal al-Fiqh al-'Amm*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), h. 843.

sehat. *Ketiga*, dapat diterima oleh watak pembawaan manusia. Oleh sebab itu, kebiasaan yang tidak memenuhi prasyarat tersebut tidak dapat dikatakan sebagai *'urf*.[4]

Dalam hukum Islam, *'urf* menempati posisi yang penting dalam penetapan hukum. Hal ini karena *'urf* menjadi kebiasaan yang berlaku di masyarakat secara membudaya di tengah-tengah masyarakat. Oleh karena itu, adat dan *'urf* menjadi pertimbangan dalam menetapkan hukum yang telah dirumuskan menjadi kaidah umum, yaitu: *al-adah muhakkamah* dan *al-Tsabit bi al-urfi ka al-Tsabit bi al-nash*.

Adapun ke-*hujjah*-an *'urf* sebagai dalil *syara'* didasarkan atas argumen-argumen berikut:

Pertama, firman Allah pada surah *al-A'raf* [17] ayat 199:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

Jadilah engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang makruf, serta berpalinglah daripada orang-orang bodoh.

Melalui ayat di atas, Allah memerintahkan kaum Muslimin untuk mengerjakan yang makruf. Adapun yang disebut sebagai ma'ruf itu sendiri ialah yang dinilai oleh kaum Muslimin sebagai kebaikan, dikerjakan berulang-ulang, dan tidak bertentangan dengan watak manusia yang benar, yang dibimbing oleh prinsip-prinsip umum ajaran Islam.

Kedua, ucapan sahabat Rasulullah SAW; Abdullah bin Mas'ud:

فَمَا رَآهُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ وَمَارَآهُ الْمُسْلِمُوْنَ سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ سَيِّئٌ

"Sesuatu yang dinilai baik oleh kaum Muslimin adalah baik di sisi Allah, dan sesuatu yang mereka nilai buruk maka ia buruk di sisi Allah."

Ungkapan Abdullah bin Mas'ud di atas, baik dari segi redaksi maupun maksudnya menunjukkan bahwa kebiasaan-kebiasaan baik yang berlaku di dalam masyarakat Muslim yang sejalan dengan tuntunan umum syariat Islam adalah juga merupakan sesuatu yang baik di sisi Allah. Sebaliknya, hal-hal yang bertentangan dengan kebiasaan-kebiasaan yang dinilai baik oleh masyarakat, akan melahirkan kesulitan dan kesempitan dalam kehidupan sehari-hari. Padahal, dalam pada

[4] Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Adat Bagi Umat Islam*, (Yogyakarta: Nur Cahaya, 1983), h. 27.

itu Allah berfirman pada surah *al-Mâidah* [5]ayat 6:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.

Kebiasaan yang benar harus diperhatikan dalam pembentukan hukum *syara'* dan putusan perkara. Seorang mujtahid harus memperhatikan hal ini dalam pembentukan hukumnya, dan bagi hakim juga harus memperhatikan hal itu dalam setiap putusannya. Karena apa yang sudah diketahui dan dibiasakan oleh manusia adalah menjadi kebutuhan mereka, disepakati dan ada kemaslahatannya. Adapun adat yang rusak, maka tidak boleh diperhatikan, karena memperhatikan adat yang rusak berarti menentang dalil *syara'* atau membatalkan hukum *syara'*. Hukum yang didasarkan pada adat akan berubah seiring perubahan waktu dan tempat, karena masalah baru bisa berubah sebab perubahan masalah asal. Oleh karena itu, dalam hal perbedaan pendapat ini para ulama fikih berkata: "Perbedaan itu adalah pada waktu dan masa, bukan pada dalil dan alasan.[5]

B. KLASIFIKASI 'URF DALAM BERBAGAI ASPEKNYA

Dalam kajian *ushul fiqh*, seperti yang telah dibahas oelh para *ushuliyyun*, bahwa *'urf* dapat diklasifkasikan menjadi tiga aspek kajian. *Pertama*, *'urf* dilihat dari aspek bentuk materialnya. *Kedua 'urf* dilihat dari aspek cakupannya. *Ketiga*, *'urf* dilihat dari aspek keabsahannya sebagai dalil untuk dijadikan sandaran hukum Islam.

Ditinjau dari segi materialnya, *'urf* diklasifikasikan menjadi dua macam: Pertama, *'urf qauli*, yaitu kebiasaan masyarakat yang menggunakan kebiasaan tertentu untuk mengungkapkan sesuatu sehingga makna ungkapan itulah yang dipahami masyarakat. Misalnya, kata *waladun* secara etimologi artinya "anak" yang digunakan untuk anak laki-laki atau perempuan. Berlakunya kata tersebut untuk perempuan karena tidak ditemukannya kata ini khusus untuk perempuan dengan tanda perempuan (*mu'annats*). Penggunaan kata *walad* itu untuk anak laki-laki dan perempuan (mengenai waris atau harta pusaka) berlaku

[5] Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, h. 118-119.

juga dalam Al-Qur'an, seperti dalam surah *an-Nisâ'* [4]: 11-12. Seluruh kata *walad* dalam kedua ayat tersebut yang disebutkan secara berulang kali berlaku untuk anak laki-laki dan perempuan.

Kedua, 'urf amali adalah kebiasaan masyarakat yang berkaitan dengan perbuatan biasa atau muamalah keperdataan. Yang dimaksud dengan perbuatan biasa di sini adalah perbuatan masyarakat dalam masalah kehidupan mereka yang tidak terkait dengan kepentingan orang lain, seperti kebiasaan masyarakat tertentu mamakan makanan khusus atau minum minuman tertentu, atau kebiasaan masyarakat umum dalam memakai pakaian tertentu dalam cara tertentu.

Adapun *'urf* yang berkaitan dengan mualamat perdata adalah kebiasaan masyarakat dalam melakukan akad atau transaksi atau lainnya dengan cara tertentu. Misalnya, kebiasaan masyarakat dalam berjual beli barang-barang yang dibeli diantarkan ke rumah pembeli oleh penjualnya bila barangnya tersebut berat dan besar. Contoh lainnya, kebiasaan masyarakat dalam berjual beli dengan cara mengambil barang dan membayar uang tanpa adanya akad secara jelas seperti di swalayan.[6]

Di lihat dari aspek cakupannya, *'urf* dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian: *'urf 'amm* (kebiasaan yang bersifat umum) dan *'urf khas* (kebiasaan yang bersifat khusus). Adapun yang dimaksud *'urf 'amm* adalah kebiasaan tertentu yang berlaku secara luas di seluruh masyarakat dan di seluruh daerah.[7] Misalnya, dalam jual beli mobil, maka seluruh alat yang diperlukan untuk memperbaiki mobil seperti kunci, tang, dongkrak, dan ban cadangan, termasuk dalam harga jual tanpa akad tersendiri.

Sementara *'urf khas* adalah kebiasaan yang berlaku di daerah tertentu dan dalam masyarakat tertentu. Misalnya, kebiasaan yang berlaku di kalangan para pedagang apabila terdapat cacat tertentu pada barang yang dijual, maka konsumen dapat mengembalikannya, namun pada daerah lain cacat yang terdapat dalam barang yang sama, konsumen tidak dapat mengembalikan barang itu.[8]

Dilihat dari aspek keabsahannya, *'urf* juga dapat diklasifikasikan menjadi dua: *'urf sahih* dan *'urf fasid*.[9] Adapun yang dimaksud dengan

[6] Mustafa Ahmad az-Zarqa, *al-Madkhal al-Fikihi al-Amm*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1978), h. 857-872.; al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazair*, h. 99.

[7] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958), h. 217.

[8] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958), h. 217.

[9] Wahbah az-Zuhaili, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1999), h. 98.

'urf sahih adalah kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat yang tidak bertentangan dengan dalil-dalil dari Al-Qur'an dan Hadis, tidak menghilangkan kemaslahatan dan tidak mendatangkan kemudaratan.[10] Misalnya, kebiasaan dalam masa pertunangan, pihak laki-laki memberikan hadiah kepada pihak wanita, tetapi hadiah tersebut bukan termasuk mahar. Dalam bidang muamalat seperti membeli barang dengan mengantar barang itu sampai tujuan si pembeli.

Adapun *'urf fasid* adalah kebiasaan yang bertentangan dengan dalil-dalil *syara'* dan kaidah dasar dalam *syara'*. Misalnya, kebiasaan masyarakat dalam menghalalkan riba, budaya masyarakat yang suka melakukan sogok-menyogok untuk memenangkan suatu perkara, seseorang memberikan sejumlah uang untuk hakim demi memenuhi kepentingan yang tidak dibolehkan syariat.

C. SYARAT 'URF SEBAGAI SUMBER HUKUM

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, bahwa tdak semua *'urf* dapat diterima dan dapat dijadikan sebagai sandaran hukum. Oleh karena itu, para *ushuliyyun* sepakat untuk memberikan beberapa persyaratan dalam berlakunya *'urf* sebagai sumber hukum apabila memenuhi syarat-syarat berikut:

Pertama, suatu kebiasaan masyarakat, baik yang khusus dan umum maupun yang *amali* dan *qauli*, harus berlaku secara umum. Artinya, kebiasaan masyarakat tersebut harus berlaku dalam mayoritas kasus yang terjadi dalam komunitas masyarakat dan keberlakuannya dianut oleh mayoritas masyarakat tersebut.

Kedua, 'urf yang dapat dijadikan sebagai sumber hukum adalah *'urf* yang telah berlaku dan berjalan sejak lama di suatu masyarakat ketika persoalan yang akan ditetapkan hukumnya itu muncul. Artinya, kebiasaan yang akan dijadikan sandaran hukum itu lebih dahulu ada di masyarakat sebelum kasus yang akan ditetapkan hukumnya.

Ketiga, kebiasaan yang dapat dijadikan sandaran hukum tidak bertentangan dengan yang diungkapkan secara jelas oleh para pihak dalam masalah yang sedang dilakukan. Misalnya, antara pembeli dan penjual ketika melakukan transaksi jual-beli telah menyepakati bahwa dengan kesepakatan secara jelas bahwa barang yang dibeli akan dibawa sendiri oleh pembeli ke rumahnya. Padahal, kebiasaan yang berlaku adalah ba-

[10] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958), h. 217.

rang yang dibeli akan diantarkan penjualnya ke rumah pembeli. Dengan demikian, ada pertentangan antara kebiasaan dan yang diungkapkan secara jelas dalam transaksi tersebut. Jika demikian keadaannya, maka kebiasaan yang berlaku di masyarakat tidak dapat dijadikan sebagai dasar untuk menetapkan hukum dalam jual beli tersebut.

Keempat, suatu kebiasaan yang dapat dijadikan dasar hukum Islam manakala tidak ada teks yang secara jelas mengandung hukum dari permasalahan yang dihadapi. Artinya, jika suatu permasalahan sudah ada teksnya, maka *'urf* atau kebiasaan itu tidak dapat dijadikan sebagai dalil hukum Islam. [11]

D. KAIDAH TENTANG 'URF DAN KONTRADIKSINYA DENGAN DALIL

Adapun kaidah-kaidah fikih yang berhubungan dengan *'urf* (kebiasaan) yang biasa dijadikan sebagai sandaran hukum adalah sebagai berikut:

1. Kaidah الْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ, maksudnya suatu kebiasaan adalah sumber hukum. Kaidah ini dapat melahirkan banyak masalah hukum yang memberikan ruang kepada tradisi lokal masyarakat tertentu sebagai sumber hukum Islam. Terkait hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam tidak antibudaya setempat, tetapi justru melestarikan budaya yang dianggap baik, selama tidak bertentangan dengan syariat.
2. Kaidah الْمَعْرُوْفُ عُرْفًا كَالْمَشْرُوْطِ شَرْطًا, maksudnya sesuatu yang sudah diketahui oleh banyak masyarakat akan menjadi suatu kebiasaan yang dapat dijadikan sebagai sumber hukum seperti halnya sesuatu yang disyaratkan akan menjadi syarat atas suatu transaksi yang disepakati kedua belah pihak.
3. Kaidah الثَّابِتُ بِالْعُرْفِ كَالثَّابِتِ بِالنَّصِ, maksudnya bahwa suatu hukum yang ditetapkan berdasarkan *'urf* (kebiasaan), sama halnya dengan hukum yang ditetapkan berdasarkan teks. Hal ini menunjukkan bahwa *'urf* memiliki peranan dalam pengembangan hukum Islam sebagai salah satu metode dalam merumuskan hukum Islam.
4. Kaidah تَغَيُّرُ الْأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ الْأَزْمِنَةِ وَالْأَمْكِنَةِ, maksudnya bahwa perubahan suatu hukum akan dipengaruhi oleh perubahan waktu dan tempat di mana hukum tersebut diformulasikan. Dengan demikian,

[11] Mustafa Ahmad az-Zarqa, *al-Madkhal al-Fikihi al-Amm,* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1978), h. 873-881.

dalam kaitannya *'urf* sebagai sumber hukum akan memberikan pengaruh di mana *'urf* tersebut berlaku di tempat di mana hukum ditetapkan.[12]

Suatu *'urf* yang berlaku di tengah-tengah masyarakat adakalanya bertentangan dengan *nash* dan dalil hukum Islam lainnya. Dalam konteks ini, para *ushuliyyun* memberikan perincian dalam merumuskan pertentangan dalil *'urf* dan dalil hukum lainnya sebagai berikut:[13]

Pertama, pertentangan kebiasaan (*'urf)* dengan *nash* yang bersifat khusus dan terperinci. Kontradiksi antara *nash* dan *'urf* yang menyebabkan tidak berfungsinya hukum yang ditunjuk oleh *nash* itu sendiri, maka *'urf* seperti ini tidak dapat dijadikan dasar penetapan hukum Islam. Misalnya, tradisi mengadopsi anak di zaman Jahiliyah yang statusnya sejajar dengan anak kandung.

Kedua, pertentangan kebiasaan dengan *nash* yang bersifat umum. Menurut al-Zarqa, apabila *'urf* tersebut lebih dahulu daripada *nash* yang bersifat umum itu datang, maka harus dibedakan antara *'urf lafzi* dan *'urf amali.* Jika *'urf lafzi,* maka ia dapat dijadikan sebagai mentakhsis (mengkhususkan) *nash* yang bersifat umum tersebut selama tidak adanya larangan terkait hal itu. Misalnya, kata-kata shalat, zakat, puasa, jual beli dan lainnya diartikan oleh suatu masyarakat dengan makna adat atau tradisi yang berlaku di masyarakat tersebut maka hal itu bisa diterima.

Berbeda halnya jika berhubungan dengan *'urf 'amali* (kebiasaan praktis), maka para pakar *ushul fiqh* berbeda pendapat tentang pertentangan antara *'urf 'amali* dan *nash* yang bersifat umum. Menurut mazhab Hanafiyah, jika *'urf amali* tersebut bersifat umum maka dapat mentakhsis *nash* yang bersifat umum, karena pengkhususan *nash* tersebut tidak membuat *nash* itu tidak dapat diamalkan. Misalnya, tradisi *istisna'* yaitu jual beli dengan cara pesanan. Tradisi tersebut mengkhususkan *nash* yang melarang menjual sesuatu yang tidak dimiliki.

Ketiga, pertentangan antara *'urf* dan *nash* yang mana *nash* tersebut datang lebih dahulu ketimbang tradisi (*'urf)* yang berkembang di masyarakat itu sendiri. Dalam hal ini, ulama sepakat bahwa tradisi (*'urf)* semacam itu tidak dapat dijadikan dalil dalam menetapkan hukum Islam.

---

[12] Dahlan Tamrin, *Kaidah-kaidah Hukum Islam,* (Malang: UIN Maliki Press, 2010), h. 239-243.

[13] Imron Rosyadi, *Kedudukan al-Adah wal 'urf dalam Bangunan Hukum Islam* (Jurnal Suhuf, Vol. XVII No. 01/Mei 2005), h. 9, lebih detail tentang pertentangan antara *'urf* dan dalil hukum lainnya baca, Dahlan Tamrin, *Kaidah-kaidah Hukum Islam,* (Malang: UIN Maliki Press, 2010), h. 224.

Kecuali, jika dalam kondisi *nash* memiliki *'illat* hukum yang bersumber dari *'urf* itu sendiri, maka di sini *'urf* dapat mengubah ketentuan hukum yang terkandung dalam *nash* sesuai dengan perubahan *'urf* dari waktu ke waktu. Ini adalah pendapat Abu Yusuf murid Imam Abu Hanifah. Misalnya, kebiasaan diamnya wanita sebagai tanda kerelaannya untuk dikawinkan walinya. Dengan berubahnya zaman, maka kebiasaan itupun bisa berubah, sehingga diamnya seseorang gadis ketika diminta izinnya untuk dikawinkan tidak secara langsung menunjukkan persetujuan. Inilah *'urf* yang terus berkembang dan dapat diterima meskipun datang belakangan dengan *nash* Hadis bahwa tanda-tanda kerelaan anak gadis ketika diminta izinnya untuk dikawinkan oleh walinya adalah diamnya. (HR. Bukhari)

E. KEDUDUKAN 'URF DALAM PANDANGAN FUKAHA

Para fukaha dalam mazhab fikih, pada dasarnya bersepakat untuk menjadikan *'urf*—secara umum selama tidak bertentangan dengan syariat Islam sebagai dalil hukum Islam (*hujjah* syar'iyyah). Perbedaan pendapat di antara mereka terjadi mengenai limitasi atau batasan dan lingkup aplikasi dari *'urf* itu sendiri.

Oleh karena itu, Mustafa Dib al-Bugha dalam kaitan ke-*hujjah*-an *'urf* sebagai dalil hukum mengemukakan sebagai berikut: *Pertama,* setiap kebiasaan (*'urf)* masyarakat Arab terdahulu yang kemudian dikonfirmasi secara positif sehingga ia menjadi hukum *syara'*, maka para ulama *ushul* bersepakat bahwa kebiasaan semacam ini mengikat secara *syar'i* dan menjadi hukum Islam.

Kedua, kebiasaan (*'urf)* masyarakat Arab yang terdahulu yang kemudian dibatalkan secara eksplisit oleh syariat sehingga menjadi haram hukumnya, maka para ulama *ushul* sepakat bahwa kebiasaan tersebut harus dihindari oleh segenap umat Muslim. Inilah yang dalam istilah *ushul fiqh* sebagai *'urf fasid.*[14]

Dengan demikian, secara umum *'urf* dapat dijadikan sebagai dalil dalam penetapan hukum Islam. Perbedaan dalam penggunaan *'urf* sebagai sumber hukum hanya terjadi pada porsi dalam penggunaannya itu sendiri. Itu artinya, bahwa para fukaha menjadi *'urf* masyarakat sebagai bahan pertimbangan dalam menetapkan hukum Islam.

[14] Mustafa Dib al-Bugha, *Atsar al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha fi al-Fiqh al-Islami,* (Damadkus: Dar Imam al-Bukhari, T.Th), h. 246.

F. APLIKASI 'URF DALAM EKONOMI DAN KEUANGAN

Dalam transaksi ekonomi syariah, *'urf* atau kebiasaan dapat dijadikan sebagai salah satu pertimbangan dalam menetapkan hukum dalam transaksi ekonomi dan keuangan yang berbasis syariah. Berikut di antara contoh aplikatif penerapan *'urf* dalam transaksi ekonomi kontemporer.

1. Pemberian Garansi atas Pembelian Barang Elektronik

Garansi secara bahasa adalah jaminan, penjaminan, tanggungan, pertanggungan. Adapun dalam perspektif Islam bentuk transaksi bergaransi bisa dikategorikan bagian dari *bai' bisy syarthi*. Kata garansi berasal dari bahasa inggris *Guarantee* yang berarti jaminan atau tanggungan. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, garansi mempunyai arti tanggungan, sedang dalam ensiklopedia indonesia, garansi adalah bagian dari suatu perjanjian dalam jual beli, di mana penjual menanggung kebaikan atau keberesan barang yang dijual untuk jangka waktu yang ditentukan. Apabila barang tersebut mengalami kerusakan atau cacat, maka segala biaya perbaikannya ditanggung oleh penjual, sedang peraturan-peraturan garansi biasanya tertulis pada suatu surat garansi.[15]

Dengan demikian, garansi merupakan salah satu bentuk layanan yang diberikan penjual kepada pembeli sebagai pemenuhan terhadap hak-hak pembeli. Terutama hak untuk memperoleh barang yang sesuai dengan nilai tukar yang dikeluarkan. Pada tahap ini kepuasan konsumen atau kekecewaannya berkenaan dengan transaksi yang diselenggarakan akan segera menjadi kenyataan, apakah barang yang telah dibeli oleh konsumen tersebut berkualitas baik atau tidak. Untuk mengetahui hal ini, maka garansi memiliki peranan yang sangat penting bagi konsumen. Jadi, pelayanan garansi merupakan bentuk penanggungan yang menjadi kewajiban penjual kepada pembeli terhadap cacat-cacat barang yang tersembunyi. Selain itu, garansi juga sebagai salah satu upaya untuk melindungi kepuasan konsumen.

Dalam perkembangan dunia perdagangan dewasa ini, garansi merupakan kepentingan konsumen yang sangat vital, sehingga garansi dalam jual beli memiliki fungsi sebagai penjaminan apabila dalam masa-masa garansi ditemukan cacat-cacat tersembunyi oleh pembeli dan pengikat terhadap pihak penjual untuk memenuhi prestasi (kewa-

[15] Ummy Salamah, *Tinjauan Hukum Islam Terhadap Garansi dalam Jual Beli*, (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 2002), h. 41.

jiban) yang telah disepakati bersama dengan pembeli.

Mengenai ketentuan-ketentuan yang merupakan kesepakatan antara kedua pihak dalam perjanjian garansi jual beli biasanya tercantum dalam surat garansi yang diberikan kepada pembeli, antara lain berupa jenis cacat yang termasuk dalam penjaminan masa garansi dan sebagainya. Ketentuan-ketentuan tersebut biasanya dibuat oleh pihak penjual sebelum transaksi sehingga pembeli tidak ikut andil dalam memutuskan ketentuan-ketentuan itu. Pembeli tidak berhak untuk menawar syarat-syarat yang telah ditentukan oleh penjual. Dalam perjanjian ini, pembeli hanya dihadapkan pada dua pilihan yaitu: *Pertama*, jika pembeli ingin melakukan transaksi, maka harus sepakat dengan ketentuan-ketentuan tersebut. *Kedua*, jika pembeli tidak sepakat dengan ketentuan-ketentuan tersebut, maka transaksi tidak akan terjadi.

Dalam perjanjian garansi jual beli, prestasi (kewajiban) yang harus dilakukan oleh penjual adalah berupa menanggung segala cacat yang tersembunyi pada barang yang diperdagangkan. Jadi dalam hal ini, cacat tersembunyi merupakan hal yang sangat penting. Yang dimaksud cacat tersembunyi adalah cacat yang tidak mudah dilihat oleh pembeli. Menurut Pasal 1504 KUHPdt, yang dimaksud cacat tersembunyi adalah cacat yang membuat barang itu tidak sanggup untuk dipakai semestinya, sehingga seandainya pembeli mengetahui cacat itu, ia sama sekali tidak akan membeli barang itu atau membelinya dengan harga yang murah.[16]

Apabila cacat tersebut telah diketahui sebelumnya oleh pembeli, maka penjual tidak bertanggung jawab terhadap cacat yang kelihatan tersebut, karena dapat dianggap bahwa pembeli menerima adanya cacat dengan harga yang disesuaikan dengan adanya cacat. Hal ini sebagaimana yang tercantum dalam KUHPdt Pasal 1505, bahwa penjual tidak diwajibkan menanggung terhadap cacat yang kelihatan yang telah diketahui oleh pembeli. Dengan demikian, dalam perjanjian garansi jual beli, penjual memiliki kewajiban untuk menanggung cacat-cacat barang yang tersembunyi dan tidak diketahui sebelum adanya transaksi.

Adapun hak dan kewajiban antara penjual dan pembeli dalam perjanjian garansi jual beli dapat dijumpai dalam Undang-Undang No.8 Tahun 1999 tentang Perlindungan Konsumen. Di antara hak dan kewajiban tersebut adalah:

1. Pembeli berhak untuk memilih barang, serta mendapatkan barang

[16] *Ibid.*, h. 44.

tersebut sesuai dengan nilai tukar dan kondisi serta jaminan yang dijanjikan.

2. Pembeli berhak atas informasi yang benar, jelas, jujur mengenai kondisi dan jaminan barang.
3. Pembeli berhak untuk mendapatkan kompensasi, ganti rugi, atau penggantian apabila barang yang diterima tidak sesuai dengan perjanjian atau tidak sebagaimana mestinya.
4. Penjual wajib memberikan informasi yang benar, mengenai kondisi dan jaminan barang serta memberikan penjelasan penggunaan, perbaikan, dan pemeliharaan.
5. Penjual wajib menjamin mutu barang yang diperdagangkan berdasarkan ketentuan standar mutu barang yang berlaku.
6. Penjual berkewajiban untuk memberi kesempatan kepada konsumen untuk menguji atau mencoba barang tertentu serta memberi jaminan garansi atas barang yang diperdagangkan.
7. Penjual wajib memberikan kompensasi, ganti rugi dan penggantian apabila barang yang diterima atau dimanfaatkan tidak sesuai dengan perjanjian.[17]

Garansi jual beli merupakan jenis fasilitas dari penjual yang sangat bermanfaat bagi semua pihak, baik bagi pemberi garansi (penjual) sendiri maupun bagi penerimanya (pembeli) serta bermanfaat bagi masyarakat pada umumnya, tidak menimbulkan bagi orang lain, melainkan merupakan tindakan saling tolong-menolong dalam kewajiban yang sangat dianjurkan oleh agama.

Garansi jual beli sebagaimana yang berjalan sekarang ini memang tidak dikenal pada masa Rasulullah SAW, namun bukan berarti terlarang, karena pada dasarnya semua bentuk muamalat adalah boleh, sebagaimana kaidah fikih yang berbunyi: *al-aslu fi al-muamalat al-ibahah.*

Dalam Islam, manusia juga diberi kebebasan untuk mengatur kehidupannya sendiri yang dinamis dan lebih bermanfaat, sepanjang aturan yang dibuatnya tersebut tidak bertentangan dengan ketentuan syariat Islam termasuk melakukan berbagai macam bentuk muamalat dalam memenuhi kebutuhan hidupnya. Apabila ada suatu kelaziman yang diterima di tengah-tengah masyarakat dan tidak bertentangan dengan syariat, maka kelaziman tersebut bisa dijadikan hukum. Hal

[17] Ummy Salamah, *Tinjauan Hukum Islam Terhadap Garansi dalam Jual Beli,* (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 2002), h. 45.

ini sesuai dengan kaidah fikih yang berbunyi: "Adat kebiasaan yang diakui dapat dijadikan sebagai landasan hukum". Dengan kata lain, bahwa pelayanan garansi jual beli sudah sesuai dengan prinsip-prinsip hukum muamalat sebagaimana yang diungkapkan oleh Ahmad Azhar Basyir, yaitu:

1. Pada dasarnya segala bentuk muamalat adalah mubah, kecuali yang ditentukan lain oleh Al-Qur'an dan Hadis.
2. Muamalat dilaksanakan atas dasar suka sama suka, tanpa ada unsur paksaan.
3. Muamalat dilakukan atas dasar pertimbangan mendatangkan manfaat dan menghindarkan kemudaratan.
4. Muamalat dilakukan dengan memelihara nilai keadilan.

Karena garansi merupakan perjanjian yang berupa penjaminan terhadap cacat yang tersembunyi oleh penjual kepada pembeli dalam jangka waktu tertentu, maka dalam hukum Islam pembeli berhak menggunakan hak *khiyar*-nya apabila terdapat cacat yang tidak diketahui sebelum transaksi oleh penjual dan pembeli. Hak *khiyar* yang dimaksud dalam hal ini adalah *khiyar aib* (cacat). Seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, *khiyar* aib adalah hak untuk memilih antara meneruskan atau membatalkan akad apabila ditemui cacat pada barang yang diperjualbelikan. Tetapi hak *khiyar* tidak berlaku pada cacat yang telah diketahui sebelum terjadi jual beli. Namun demikian, Islam melarang jual beli yang mengandung cacat, tetapi berusaha disembunyikan untuk mendapatkan harga dan keuntungan yang tinggi.

2. Taqabuth (Serah Terima) dalam Transaksi Valas

Jual beli mata uang atau dalam fikih kontemporer disebut dengan istilah *tijarah an-naqd* atau *al-ittijaar bi al-umlat*. Dalam kitab-kitab fikih disebut *al-sharf* (*pertukaran uang, currency exchange*). Definisi *al-sharf* menurut Abdurrahman al-Maliki adalah pertukaran harta dengan harta yang berupa emas atau perak, baik dengan sesama jenisnya dengan kuantitas yang sama maupun dengan jenis yang berbeda dengan kuantitas yang sama ataupun tidak sama. Karena mata uang sekarang dianggap sama dengan emas dan perak, maka Rawwas Qaâahjie mendefinisikannya secara umum, yaitu pertukaran uang dengan uang.[18]

[18] Abdurrahman al-Maliki, *As-Siyasah al-Iqtishadiyah al-Mustla*, h. 114 & 125; Ali As-Salus, *Mausuâah Al-Qadhaya al-Fikihiyah al-Muâashirah*, h. 432; Rawwas Qalâahjie, *Muâjam Lughah*

Hukum jual beli mata uang mubah selama memenuhi syarat-syaratnya. Jika yang dijualbelikan sejenis (misal rupiah dengan rupiah, atau Dollar Amerika Serikat dengan dollar Amerika Serikat), syaratnya dua. *Pertama*, harus ada kesamaan kuantitas, yakni harus sama nilainya. *Kedua*, harus ada serah terima (*at-taqabuth*) di majelis akad. Jadi harus kontan dan tidak boleh ada penundaan serah terima. Adapun jika yang dijualbelikan tak sejenis (misal rupiah dengan dollar Amerika Serikat), syaratnya satu, yaitu dilakukan secara kontan.[19]

Transaksi SPOT, yaitu transaksi pembelian dan penjualan valuta asing untuk penyerahan pada saat itu (*over the counter*) atau penyelesaiannya paling lambat dalam jangka waktu dua hari. Hukumnya adalah boleh, karena dianggap tunai, sedangkan waktu dua hari dianggap sebagai proses penyelesaian yang tidak bisa dihindari dan merupakan transaksi internasional.[20]

Berdasarkan fatwa di atas, bahwa serah terima yang dimaksudkan meskipun tidak tunai secara eksplisit tetapi sudah dianggap sebagai transaksi yang tunai secara implisit dan diserahterimakan saat terjadi transaksi. Jangka waktu dua hari kerja merupakan *'urf* yang tidak dapat dihindari dalam proses penyelesaian transaksi yang berskala internasional. Oleh karena itu, tidak membatalkan syarat jual beli uang yaitu adanya serah terima (*taqabuth*) ketika terjadinya transaksi dan di majelis akadnya. Ini berdasarkan tradisi (*'urf)* dalam perdagangan internasional.[]

---

al-Fukaha, h. 85 & 208.

[19] Taqiyuddin an-Nabhani, *Muqaddimah al-Dustur*, Jilid II, h. 155; Abul Aâla al-Maududi, *Ar-Riba*, h. 114; Saâid bin Ali al-Qahthani, *Ar-Riba Adhraruhu wa Atsaruhu*, h. 23.

[20] Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Majelis Ulama Indonesia No: 28/DSN-MUI/III/2002 tentang Jual Beli Mata Uang (Al-Sharf).

10

Maqashid Syari'ah dan Aplikasinya dalam Ekonomi Syariah

A. DEFINISI MAQASHID SYARI'AH

Kontribusi pemikiran al-Syatibi dalam bidang ekonomi adalah kemampuannya menghubungkan konsep *maqashid al-syari'ah* dengan konsep kepemilikan harta, perpajakan, kebutuhan produksi, distribusi, dan konsumsi. Al-Syatibi meneropong konsep kepemilikan harta lewat *maqashid al-syari'ah*. Menurutnya, kepemilikan harta tidak boleh beredar hanya di kalangan *aghniya'* (kaya), agar terwujud keadilan sosial dan ekonomi di antara umat.

Komitmen al-Syatibi dengan konsep *maqashid as-syari'ah* juga tercermin ketika ia mengemukakan bahwa pajak harus dibebankan pada rakyat agar terwujud kemaslahatan umum. Dalam bidang kebutuhan konsumsi, produksi, dan distribusi, ia berkesimpulan bahwa pemenuhan kebutuhan menjadi tanggung jawab dan kewajiban bagi personal dari doktrin agama untuk memenuhinya, baik yang bersifat primer (*dharuriyyat*), sekunder (*hajjiyyat*), maupun tersier (*tahsiniyyat*) demi terpeliharanya salah satu unsur pokok yang lima, yaitu *nafs* (jiwa) dari ancaman penyakit kematian. Teori *maqashid* selanjutnya dielaborasi lebih jauh oleh banyak cendekiawan Muslim pada berbagai dimensi Islam. Urgensi dan signifikansi teori tersebut mendapatkan banyak tempat di lingkaran *Islamic studies*, baik itu dalam wilayah hukum, fikih, sosial, dan tidak terkecuali dalam wilayah ekonomi.

Maqashid secara bahasa merupakan bentuk plural (*jama'*) dari *maqshud*. Adapun akar katanya berasal dari kata verbal *qashada*, yang berarti menuju, bertujuan, berkeinginan, dan kesengajaan. Kata *maqshud-maqashid* dalam ilmu gramatika bahasa Arab disebut dengan isim

maf'ul, yaitu sesuatu yang menjadi objek, oleh karenanya kata tersebut dapat diartikan dengan "tujuan" atau "beberapa tujuan." Sementara *asy-syari'ah*, merupakan bentuk subyek dari akar kata *syara'a* yang artinya adalah "jalan menuju sumber air sebagai sumber kehidupan."[1]

Terkait dengan *maqashid syari'ah* tersebut, al-Syatibi menggunakan kata yang bervariasi yaitu *maqashid syari'ah, al-maqashid al-syar'iyyah fi al-syari'ah,* dan *maqashid min syar'i al-hukm*. Walaupun term yang berbeda, manurut Asafri Jaya Bakri mengandung tujuan yang sama, yakni tujuan hukum yang diturunkan oleh Allah. Sebagaimana ungkapan al-Syatibi: "Sesungguhnya syariat itu bertujuan mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat" dan "Hukum-hukum disyariatkan untuk kemaslahatan hamba"[2]

Muhammed Thahir bin Asyur, pakar *maqashid syari'ah* yang juga guru besar di masjid agung Ezzitouna Tunisia mendefinikan *maqashid syari'ah* dengan esensi atau hikmah yang terkandung dalam semua hukum syariat yang telah ditetapkan Syari' (Allah SWT dan Rasul-Nya) dan mencakup segala aspek hukum. Hal yang sama, 'Alal al Fasi, salah satu ulama dan pemikir Maroko, juga memberikan definisi *maqashid syari'ah* sebagai motif atau beberapa rahasia yang ditetapkan oleh Allah SWT pada setiap hukum dari hukum *syar'i*.[3]

Pakar *maqashid* kontemporer dari Maroko, Ahmad Raisuni, juga mendefinisikan *maqashid syari'ah* dengan tujuan-tujuan dari diletakkannya syariat yang tidak lain untuk kemaslahatan umat. Beberapa definisi tersebut, sebenarnya penjelasan terhadap definisi yang dikemukakan *the founding father maqashid syari'ah*, Imam Abu Ishaq as Syatibi (w: 790 H) yang memberikan indikasi bahwa, *maqashid syari'ah* dalam perumusan hukum adalah untuk kemaslahatan umat manusia. Dengan demikian, penulis bisa mengambil benang merah bahwa *maqashid syari'ah* merupakan segenap tujuan dari hukum-hukum yang

[1] Ibn Manzur al-Afriqi, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar ash-Shadr, t.th), VIII. h. 175.

[2] Asafri Jaya Bakri, *Maqashid Syari'ah Menurut Al-Syatibi*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), h. 61.

[3] Terkait definisi *maqashid syari'ah*, ada banyak tokoh yang menyebutkan dalam karya masing-masing. Misalnya, Muhammad al-Yubi dalam *Maqashid al-Syariah al-Islamiyah wa Alaqatiha bi al-Adillah al-Syar'iyyah*, Abdullah al-Kamali dalam bukunya *Maqashid al-Syariah al-Islamiyah fi Dhaui Fikih al-Muwazanat*, Nuruddin Khadami dalam bukunya *al-Ijtihad al-Maqasidi*, Muhammad Bakr Habib dalam bukunya *Maqashid al-Syariah al-Islamiyah Ta'shilan wa Taf'ilan*, Nu'man Jughaim dalam bukunya *Thuruq al-Kasyf an al-Maqashid al-Syariri'*, Ahmad ar-Rifayah dalam bukunya *Ahammiyah Maqashid al-Syariah fi al-Ijtihad*, Abdul Qadir Hirzullah ar-Rusyd dalam bukunya *Al-Madkhal ila Ilm Maqashid al-Syariah* dan buku-buku lainnya.

disyari'atkan Allah SWT terhadap hamba-Nya, yang tidak lain adalah untuk menciptakan kemaslahatan.

B. SEJARAH MAQASHID SYARI'AH

Dalam konteks lintas sejarah, al-Syathibi adalah Bapak *maqashid syari'ah* pertama sekaligus peletak dasar ilmu *maqashid*, namun itu tidak berarti bahwa sebelumnya tidak ada ilmu *maqashid*. Oleh sebab itu, al-Syathibi lebih tepat bila disebut sarjana Muslim yang pertama menyusun secara sistematis *maqashid syari'ah* sebagaimana Imam Syafi'i—menurut kaum Sunni—sebagai peletak ilmu *ushul fiqh* secara sistematis.

Menurut Ahmad Raisuni, term *maqashid* pertama kali digunakan oleh at-Turmudzi al-Hakim, ulama yang hidup pada abad ke-3.[4] Dialah, menurut Raisuni, yang pertama kali menyuarakan *maqashid al-syari'ah* melalui buku-bukunya, *al-Shalah wa Maqashiduhu, al-Haj wa Asraruh, al-'Illah, 'Ilal al-Syari'ah, 'Ilal al-'Ubudiyyah* dan juga bukunya *al-Furuq* yang kemudian diadopsi oleh Imam al-Qarafi menjadi judul buku karangannya.[5]

Setelah al-Hakim kemudian muncul Abu Mansur al-Maturidy (w. 333) dengan karyanya *Ma'khad al-Syara'* disusul Abu Bakar al-Qaffal al-Syasyi (w.365) dengan bukunya *Ushul al-Fiqh* dan *Mahasin al-Syari'ah*. Setelah al-Qaffal muncul Abu Bakar al-Abhari (w.375) dan al-Baqilany (w. 403) masing-masing dengan karyanya, di antaranya, *Mas'alah al-Jawab wa al-Dalail wa al 'Illah* dan *al-Taqrib wa al-Irsyad fi Tartib Thuruq al-Ijtihad*.

Secara umum, sejarah *maqashid* dapat dibagi menjadi tiga fase. *Pertama*, fase kenabian Muhammad. Fase ini adalah fase pengenalan *maqashid* syari'ah yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah dalam bentuk sinyal-sinyal beku yang belum tercairkan, atau hanya dalam bentuk pandangan-pandangan tersirat yang belum diteorikan. *Kedua*, fase sahabat dan *tabi'in* terkemuka. Pada masa ini mulai diletakkan batu pertama perkembangan pesat sejarah *maqashid*. Fase *ketiga*, atau yang terakhir adalah fase teoritisasi *maqashid* yang banyak dielaborasi

[4] Menurut Hammadi al-Ubaydi tokoh yang menggagas pertama kali tentang *maqashid* adalah Ibrahim an-Nakhai (wafat 96 H). Beliau adalah *tabi'in*, yang juga kemudian menjadi guru tidak langsung dari Imam Abu Hanifah. Setelah al-Ubaydi, *maqashid* kemudian dielaborasi lebih lanjut oleh al-Ghazali, Izzuddin Abdussalam, Najmuddin at-Thufi dan yang paling populer adalah al-Syathibi.

[5] Ahmad ar-Raysuni, *Nadzariyat al-Maqashid 'inda al-Imam asy-Syathibi*, (Beirut: al-Muassasah al-Jami'iyyah Liddirasat wan Nasyr wa al-Tauzi', 1992), h. 32.

oleh para cendekiawan Muslim.[6]

Terlepas dari perbedaan di atas tentang periodisasi perkembangan teori *maqashid*, dapat disimpulkan benang merahnya bahwa teori *maqashid* memang telah muncul jauh sebelum al-Syathibi mengintrodusasikannya. Tetapi al-Syatibi berhasil mensistematisasi teori tersebut dalam sebuah *design* yang lebih tertata, *communicated* dan dapat diterima oleh banyak kalangan umat Islam. Teori *maqashid* dipopulerkan oleh Syathibi melalui salah satu karyanya yang berjudul *al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*, sebuah kitab yang ditulis sebagai upaya untuk menjembatani beberapa titik perbedaan antara ulama-ulama Malikiyah dan ulama-ulama Hanafiyah.[7]

Di era al-Juwaini, *maqashid* masih sangat sederhana. Al-Juwayni telah menyebutkan tiga pembagian *Maqashid al-Syari'ah*.[8] Pembagian ini merupakan hasil ijtihad intelektual *al-Juwayni* sebagai suatu konsep yang tersusun. Upaya klasifikasi itu berdasarkan aspek kebutuhannya, yaitu kebutuhan *dharuriyyat*, *hajjiyyat* dan *tahsiniyyat*. Corak penulisan semacam ini turut diamini oleh as-Subki. Bahkan, as-Subki secara akademis menambahkan pembahasan tentang *maslahah* dan *mafsadah*.[9]

Ulama *ushul* yang datang berikutnya menyebutkan permasalahan *maqashid* secara lebih jelas dan tersusun seperti yang dilakukan oleh al-Ghazali, al-'Izz ibn 'Abdussalam, dan al-Qarafi.[10] Selain dari barisan ulama-ulama Syafi'iyah dan Malikiyah, sumbangan Ibnu Taimiyah di

---

[6] Abdul Qodir Salam, *Teori Dharurah dan Pengaruhnya Terhadap Perubahan Status Hukum* dalam www.jurnalislam.com, diakses 2 Maret 2015. Adapula, yang menulis sejarah *maqashid* dengan membaginya menjadi dua tahapan. Tahap pertama adalah *maqashid* pada fase sebelum Ibnu Taimiyah, sedangkan fase kedua adalah *maqashid* pasca Ibnu Taimiyah. Yusuf Ahmad Muhammad al-Badawy, *Maqashid al-Syari'ah 'inda ibn Taimiyyah*, (Yordan: Dar an-Nafais, 2000), h. 75

[7] Kitab ini adalah karya paling monumental sekaligus paling dikenal di antara karya-karya Imam Syathibi lainnya. Kitab ini terdiri dari 4 juz dan awalnya kitab ini berjudul *al-Ta'rif bi Asrar al-Taklif* kemudian setelah Imam Syathibi bermimpi, diubah menjadi *al-Muwafaqat*. "*Qalilun minka yakfiini wa lakin qaliluka la yuqalu laha qalil*". Demikian salah satu syair yang dikemukakan Rasyid Ridha terhadap dua buah kitab karya Syathibi, yaitu *al-Muwafaqat* dan *al-I'tisham* dalam *Muqaddimah Kitab al-I'tisham* yang ditulisnya. Bahkan ia lebih jauh memberikan dua buah gelar bagi Imam Syathibi, yaitu *Mujaddid fi al-Islam* dengan Kitab *al-Muwafaqat*-nya dan *al-Mushlih* dengan Kitab *al-I'tisham*-nya. Lihat, Muhammad Rasyid Ridha, *Mukaddimah Kitab al-I'tisham*, Juz I, h. 4.

[8] Abdullah bin Bayyih, *'Alaqah Maqashid al-Shariah bi Usul al-Fiqh*, (London: Muassasah al-furqan li al-turath al-Islami), h. 23.

[9] Abdul Rahman bin Jadullah Al-Bannani, *Hashiyah al-'Allamah Al-Bannani 'ala Matan Jam'u al Jawami'*, Jilid II, (Kairo: Mustafa Bab al-Halabi), h. 276.

[10] Abdullah bin Bayyih, *'Alaqah Maqashid al-Shariah bi Usul al-Fiqh*, h. 23.

dalam perkembangan *maqashid* syari'ah juga tidak boleh dipandang sebelah mata. Ibn Taimiyah telah mengemukakan pandangan-pandangan pembaruan di dalam teori *maqashid*. Dalam buku *Majmu' Fatawa* pegangan beliau sangat jelas di dalam mendahulukan elemen *maslahah* dan menghindarkan mafsadah.[11]

Selanjutnya, dengan kemunculan al-Syatibi dengan kitabnya *al-Muwafaqat* membuka lembaran baru bagi evolusi teori *maqashid*.[12] Sejak itu, *maqashid* dibahas secara terpisah dari dalil-dalil dalam metode penemuan hukum, meskipun belum menjadi displin ilmu secara independen. Usaha al-Syatibi terus dielaborasi oleh Muhammad Thahir ibn Asyur dengan kitabnya *Maqashid al-Syariah al-Islamiyah*. Dalam konteks ini, ilmu *maqashid* dikatakan telah mendapat suntikan baru dan menjadi satu disiplin ilmu yang independen yang sebelumnya menjadi bagian dari dari kajian *ushul fiqh*.[13]

Lebih dari itu, intensitas kajian *maqashid* terus berlanjut hingga kini. Bahkan, klaim bahwa *maqashid* identik dengan kalangan *ushuliyyun* dari Syafi'iyah dan Malikiyah semakin tereduksi karena *maqashid* menjelma sebagai kajian yang independen dan jauh dari muatan fanatisme mazhab tertentu. Idealisme syariah yang menjadi misi utamanya menjadi jargon yang terus menjadi perhatian sarjana Muslim.

Di era kontemporer muncul para cendekia Muslim yang juga *concern* terhadap *maqashid*. Di antara tokoh yang berjasa dalam mengembangkan teori *maqashid* adalah Yusuf al-Qaradhawi. Kajian *maqashid* yang dilakukan al-Qaradhwi tidak hanya tertumpu pada masalah *'illat*, konsepsi *maqashid*, maslahat dan mafsadat, tetapi al-Qaradhawi turut menyulami dengan pembahasan etika lingkungan seperti yang dituangkan dalam karyanya *Ri'ayat al-Bi'at fi Syari'at al-Islam*. Bagi al-Qardhawi, melestarikan lingkungan merupakan bagian integral ajaran Islam. Memelihara lingkungan hidup sama dengan melaksanakan ajaran Islam. Sebaliknya, tindakan destruktif terhadap lingkungan merupakan bentuk penistaan terhadap ajaran agama dan tidak terealisasinya *kulliyat al-khams*.[14]

---

[11] Ahmad Raysuni, *Nazariyat al-Maqashid inda Imam al-Shatibi*, h. 68-71.

[12] Mohammad Hashim Kamali, *Methodologi Issues in Islamic jurisprudence*, Arab Law Quarterly Vol 11, (1996), 5.

[13] Muhammad al-Habib Ibn Khaoujah, *Muhammad al-Thohir ibn 'Asyur wa Kitabuhu Maqashid al-Syariah al-Islamiyah*, (Tunisia: Al-Dar al-Arabiyah al-Kutub, 2008) 1: 410-411.

[14] Asyur Buqalaulah, *"Al-Imam Yusuf Al-Qaradawi Faqih asy-Syariah wa al-Hayah Dirosah fi At-Tanzhir al-Maqasidi"* (Makalah, Multaqa al-Imam al-Qaradawi ma'a at-Talamiz wa al-Ashab,

Al-Qardhawi berjasa "menyulap" *maqashid* bukan sekadar ilmu yang layak diajarkan di perguruan-perguruan tinggi, bahkan turut diajarkan di masjid-masjid dan pengajian umum.[15] Berdasarkan penelitian terhadap berberapa literatur dan bahan kajian, tidak ada seorang tokoh yang mendatangkan pendekatan *maqashid* seperti yang didatangkan oleh al-Qaradawi melainkan ar-Raysuni.[16] Hal ini menjadikan al-Qaradawi mempunyai keistimewaan tersendiri di dalam kelasnya tatkala membicarakan tentang *al-maqashid.*

Dalam evolusi *maqashid* dari pramodern hingga postmodern, Jaser Audah tampil sebagai pioner dalam kajian *maqashid* dengan sentuhan baru.[17] Teori terbaru *maqashid syari'ah* ini adalah hasil gagasan baru dengan pendekatan lebih filosofis. Pada level ini, *maqashid syari'ah* sebagai suatu filsafat dan metodologi dasar untuk teori yuridis klasik dan hukum Islam. Teori sistem digunakan untuk menjelaskan metode baru untuk analisis yang bergantung pada fitur sistem kognisi, keutuhan, keterbukaan, hierarki, multidimensi, dan kebertujuan. *Purposefulness* (kebertujuan) merupakan bagian inti dari pendekatan sistem.[18]

Jasser Auda seorang sarjana yang dengan pendekatan sistem (*system approach*) mengasumsikan hukum Islam sebagai suatu sistem, menjadikan *maqashid syari'ah* sebagai substansi pokok yang harus eksis dalam setiap ketentuannya. Hubungan antara *maqashid syari'ah* dan hal-hal lain dalam sistem hukum dinyatakan dalam lima pola. *Pertama, maqashid syari'ah* berkaitan dengan *cognitive nature* hukum Islam. *Kedua, al-maqashid al-ammah* merepresentasikan karakter holistik dan prinsip-prinsip universal hukum Islam. *Ketiga, maqashid syari'ah* memainkan peranan penting dalam proses ijtihad dalam beragam bentuknya. *Keempat, maqashid syari'ah* dinyatakan dalam sejumlah cara yang hierarkis yang sesuai dengan hierarki sistem hukum Islam. *Kelima, maqashid syari'ah* menyediakan beberapa dimensi yang mem-

(Doha Qatar: 14-16 Julai 2007).

[15] *Ibid.*

[16] Wasfi Abu Zaid, *Ri'ayah al-Maqashid fi Manhaj al-Qardawi,* (Makalah, Multaqa al-Imam al-Qaradawi ma'a at-Talamiz wa al-Ashab, Doha, Qatar, 14-16 Julai 2007).

[17] Jaser audah, *Fiqh al-Maqashid Inathatu al-Ahkam al-Syar'iyah bi Maqasidaha,* (Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought, (2006), h. 156-157.

[18] Dalam usaha untuk mengembangkan teori analisis hukum Islam, maka *maqashid syari'ah* akan diintegrasikan dengan pendekatan sistem. Hukum Islam didefinisikan sebagai suatu sistem yang merupakan bagian dari kebertujuan yang diwujudkan melalui realisasi *maqashid* syariah. Elaborasi Jaseer Auda terhadap *maqashid* terlihat pada gagasannya untuk menggeser paradigma *maqashid* tradisional dengan *maqashid* modern.

bantu menyelesaikan dan memahami kontraksi dan perbedaan yang ada anatara teks dan teori fundamental hukum Islam.[19]

C. KLASIFIKASI DAN TINGKATAN MAQASHID SYARI'AH

Menurut Syathibi, *maqashid* dapat dipilah menjadi dua bagian, yaitu *Maqshud asy-Syari'* dan *Maqshud al-Mukallaf*. Lebih lanjut, as-Syatibi menjelaskan bahwa *Maqshud asy-Syari'* terdiri dari empat bagian, yaitu: *pertama, Qashdu asy-Syari' fi Wadh'i asy-Syari'ah* (tujuan Allah dalam menetapkan syariat); *kedua, Qashdu asy-Syari' fi Wadh'i asy-Syari'ah lil Ifham* (Tujuan Allah dalam menetapkan syariahnya ini adalah agar dapat dipahami); *ketiga, Qashdu asy-Syari' fi Wadh'i asy-Syari'ah li al-Taklif bi Muqtadhaha* (tujuan Allah dalam menetapkan syariah agar dapat dilaksanakan); *keempat, Qashdu asy-Syari' fi Dukhul al-Mukallaf Tahta Ahkam asy-Syari'ah* (tujuan Allah mengapa individu harus menjalankan syariah).

Lebih jelasnya akan diuraikan sebagai berikut: *Qashdu asy-Syari' fi Wadh'i asy-Syari'ah* (tujuan Allah dalam menetapkan syariat). Dalam pandangan Syathibi, Allah menurunkan syariat (aturan hukum) bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan dan menghindari kemadaratan (*jalbul mashalih wa dar'ul mafasid*), baik di dunia maupun di akhirat. Aturan-aturan dalam syariah tidaklah dibuat untuk syariah itu sendiri, melainkan dibuat untuk tujuan kemaslahatan. Dengan bahasa yang lebih mudah, aturan-aturan hukum yang Allah tentukan hanyalah untuk kemaslahatan manusia itu sendiri. Syathibi kemudian membagi *maqashid* dalam tiga gradasi tingkatan, yaitu *dharuriyyat* (primer), *hajjiyyat* (skunder), dan *tahsinggat* (tersier, *lux*).

Dharuriyyat yaitu memelihara kebutuhan yang bersifat esensial bagi kehidupan manusia. Kebutuhan yang pokok itu ada lima, yaitu: agama (*al-din*), jiwa (*al-nafs*), keturunan (*an-nasl*), harta (*al-mal*) dan akal (*al-aql*).[20] *Hajjiayyat* yaitu kebutuhan yang tidak bersafat esensial,

[19] Jasser Auda, *Maqashid al-Syariah as Philosophy of islamic Law A System Approach*, (London: Washington, 2008), h. 54-55.

[20] Urutan kelima *dharuriyyat* ini bersifat *ijtihadi* bukan *naqli*, artinya ia disusun berdasarkan pemahaman para ulama terhadap *nash* yang diambil dengan cara *istiqra*. Dalam merangkai kelima *dharuriyyat* ini (ada juga yang menyebutnya dengan *al-kulliyyat al-khamsah*), Imam Syathibi terkadang lebih mendahulukan *aql* daripada *nasl*, terkadang *nasl* terlebih dahulu kemudian *aql* dan terkadang *nasl* lalu *mal* dan terakhir *aql*. Namun satu hal yang perlu dicatat bahwa dalam susunan yang mana pun Imam Syathibi tetap selalu mengawalinya dengan *din* dan *nafs* terlebih dahulu. Dalam *al-Muwafaqat* I/38, II/10, III/10 dan IV/27 urutannya adalah sebagai berikut: *ad-*

melainkan kebutuahna yang dapat menghindarkan manusia dari kesulitan hidupnya. Tidak terpeliharanya kebutuhan ini tidak mengancam lima kebutuhan dasar manusia, tetapi akan menimbulkan kesulitan bagi mukalaf. Kelompok ini erat kaitannya dengan *rukhsah*. *Tahsiniyyat* yaitu kebutuhan yang menunjang peningkatan martabat manusia dalam masyarakat dan di hadapan Tuhannya sesuai dengan kepatuhan.[21]

Pada hakikatnya, kelima tujuan pokok tersebut, baik kelompok *dharuriyyat*, *hajjiyyat* dan *tahsiniyyat* dimaksudkan untuk memelihara atau mewujudkan kelima pokok seperti yang disebutkan di atas, hanya saja peringkat kepentingan satu sama lain berbeda.[22] Agar lebih mudah memahaminya, penulis akan kemukakan gambaran utuh tentang gradasi tingkatan *maqashid syari'ah* berdasarkan peringkat kemaslahatannya masing-masing sebagai berikut:

a. Memelihara agama (*hifz al-din*). Menjaga atau memlihara agama berdasarkan kepentingannya dapat dibedakan menjadi tiga peringkat: (1) memelihara agama dalam peringkat *dharuriyyat*, yaitu memelihara dan melaksanakan kewajiban keagamaan yang masuk peringkat primer, seperti melaksanakan shalat lima waktu. Kalau shalat itu diabaikan, maka akan terancam eksistensi agama itu sendiri; (2) memelihara agama dalam peringkat *hajjiyyat*, yaitu melaksanakan ketentuan agama, dengan maksud menghindari kesulitan, seperti shalat, Jamak dan shalat Qasahar bagi orang-orang yang sedang bepergian. Kalau ketentuan ini tidak dilaksanakan maka tidaka akan mengancam eksistensi agama, tetapi hanya akan mempersulit bagi orang yang melakukannya; (3) memelihara agama dalam peringkat *tahsiniyyat*, yaitu mengikuti petunjuk agama untuk menjunjung tinggi martabat manusia, sekaligus melengkapi pelaksanaan kewajiban terhadap Tuhan, misalnya menutup aurat, baik di dalam maupun di luar shalat, memebersihkan badan, pakaian,

din (agama), *an-nafs* (jiwa), *an-nasl* (keturunan), *al-mal* (harta), dan *al-aql* (akal). Adapun dalam *al-Muwafaqat* III/47: *ad-din, an-nafs, al-aql, an-nasl* dan *al-mal*. Dan dalam *al-I'tisham* II/179 dan *al-Muwafaqat* II/299: *ad-din, an-nafs, an-nasl, al-aql* dan *al-mal*. Perbedaan urutan tersebut, menunjukkan bahwa semuanya sah-sah saja karena sifatnya *ijtihadi*. Para ulama ushul lainnya pun tidak pernah ada kata sepakat tentang hal ini. Bagi al-Zarkasyi misalnya, urutan itu adalah: *an-nafs, al-mal, an-nasab, ad-din* dan *al-'aql*. Adapun menurut al-Amidi: *ad-din, an-nafs, an-nasl, al-aql*, dan *al-mal*. Bagi al-Qarafi: *an-nufus, al-adyan, al-ansab, al-'uqul, al-amwal*, atau *al-a'radh*. Sementara menurut al-Ghazali: *ad-din, an-nafs, al-'aql, an-nasl*, dan *al-mal*.

[21] Mardani, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013), h. 337.

[22] Fathurrahman Djamil, *Metode ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos, 1995), h. 41.

dan tempat. Kegiatan ini erat kaitannya dengan akhlak terpuji. Kalau hal ini tidak mungkin untuk dilakukan, maka hal ini tidak akan mengancam eksistensi agama dan tidak pula mempersulit bagi orang yang melakukannya. Artinya, bila tidak ada menutup aurat seseorang boleh shalat, jangan smapai meninggalkan shalat yang termasuk kelompok *dharuriyyat*. Kelihatannya menutup aurat ini tidak dapat dikategorikan sebagai pelengkap (*tahsiniyyat*), karena keberadaannya sangat diperlukan manusia. Setidaknya kepentingan ini dimasukkan dalam kategori *hajjiyyat* atau *dharuriyyat*. Namun, kalau mengikuti pengelompokan di atas, tidak berarti sesuatu yang termasuk *tahsiniyyat* itu dianggap tidak penting, karena kelompok ini akan menguatkan kelompok *hajjiyyat* dan *dharuriyyat*.

b. Memelihara Jiwa (*hifz al-nafs*). Memelihara jiwa, berdasarkan tingkat kepentingannya dapat dibedakan menjadi tiga peringkat: (1) memelihara jiwa dalam peringkat *dharuriyyat*, seperti memenuhi kebutuhan pokok berupa makanan untuk memepertahankan hidup. Kalau kebutuhan pokok ini diabaikan, maka akan berakibat terancamnya eksistensi jiwa manusia; (2) memelihara jiwa, dalam peringkat *hajjiyyat*, seperti diperbolehkan berburu binatang untuk menikmati makanan yang lezat dan halal. Kalau kegiatan ini diabaikan, maka tidak akan mengancam eksistensi manusia, tetapi hanya mempersulit hidupnya; (3) memelihara jiwa dalam peringkat *tahsiniyyat*, seperti ditetapkannya tata cara makan dan minum. Kegiatan ini hanya berhubungan dengan kesopanan dan etika, sama sekali tidak akan mengancam eksisitensi jiwa manusia, atau mempersulit kehidupan manusia.[23]

c. Memelihara akal (*hifz al-aql*). Memelihara akal, dilihat dari segi kepentingannya, dapat dibedakan menjadi tiga peringkat: (1) memelihara akal dalam peringkat *dharuriyyat*, seperti diharamkan

[23] Bagaimana dengan kasus orang sakit yang kerena suatu kebutuhan pengobatan boleh dilihat auratnya atau musafir yang boleh meng-*qashar* shalat, bukankah itu berarti *an-nafs* lebih didahulukan daripada *ad-din*?. Persoalan ini sesungguhnya bukanlah persoalan baru. Al-Amidy dalam *al-Ahkam*-nya, misalnya, telah mengulas secara panjang lebar yang tidak mungkin penulis kutipkan di sini. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat langsung dalam *al-Ahkam fi Ushul al-Ahkam* (sebagian membacanya *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, akan tetapi penulis lebih condong membacanya *al-Ahkam*) Juz IV halaman 243-245. Dalam kesempatan ini penulis hanya akan mengutip pendapat Abdullah Darraz karena lebih ringkas. Menurutnya, bahwa dalam tataran umum agama harus lebih didahulukan daripada yang lainnya karena ini menyangkut *ushul al-din*, sedangakan dalam hal tertentu jiwa dan harta terkadang lebih didahulukan daripada agama (*mustatsnayyat*). Di sinilah dibutuhkan kejelian seorang mujtahid.

meminum minuman keras dan sebagainya. Jika ketentuan ini tidak dilanggar maka akan berakibat terancamnya eksistensi akal; (2) memelihara akal dalam peringkat *hajjiyyat* seperti dianjurkannya menuntut ilmu pengetahuan. Sekiranya hal itu dilakukan, maka tidak akan merusak akal, tetapi akan mempersulit diri seseorang, dalam kaitannya dengan pengembangan ilmu pengetahuan; (3) memelihara akal dalam peringkat *tahsiniyyat*. Seperti menghindarkan diri dari mengkhayal atau mendengarkan sesuatu yang tidak berfaedah. Hal ini erat kaitannya dengan etika, tidak akan mengancam eksistensi akal secara langsung.

d. Memelihara keturunan (*hifz al-nasl*), memelihara keturunan ditinjau dari segi tingkat kebutuhannya dapat dibedakan menjadi tiga peringkat: (1) memelihara keturunan dalam peringkat *dharuriyyat*, seperti disyariatkan nikah dan diharamkan berzina, kalau kegiatan ini diabaikan, maka eksistensi keturunan akan terncam; (2) memelihara keturunan dalam peringkat *hajjiyyat*, seperti ditetapkannya ketentuan menyebutkan mahar bagi suami pada waktu akad nikah dan diberikan hak talak padanya. Jika mahar itu tidak disebutkan pada waktu akad, maka suami akan mengalami kesulitan, karena ia harus membayar mahar *misl*. Adapun dalam kasus talak, suami akan mengalami kesulitan, jika ia tidak menggunakan hak talaknya, padahal situasi rumah tangganya tidak harmonis lagi; (3) memelihara keturunan dalam peringkat *tahsiniyyat*, seperti disyariatkannya *khitabah* (tunangan) atau walimah dalam perkawinan. Hal ini dilakukan dalam rangka melengkapi kegiatan perkawinan. Jika hal ini diabaikan, maka tidak akan mengancam eksisitensi keturunan, dan tidak pula memepersulit bagi orang yang melakukan perkawinan.

e. Memelihara harta (*hifz al-mal*). Dilihat dari segi kepentingannya, memelihara harta dapat dibedakan menjadi tiga peringkat: (1) memelihara harta dalam peringkat *dharuriyyat*, seperti syariat tentang tata cara pemilikan harta dan larangan mengambil harta orang lain dengan cara yang tidak sah. Apabila aturan itu dilanggar, maka berakibat terancamnya eksistensi harta; (2) memelihara harta dalam peringkat *hajjiyyat* seperti syariat tentang jual beli dengan cara *salam*. Apabila cara ini tidak dipakai, maka tidak akan mengancam eksistensi harta, tetapi akan mempersulit orang yang memerlukan modal; (3) memelihara harta dalam peringkat *tahsiniyyat*, seperti

ketentuan tentang menghindarkan diri pengecohan atau penipuan. Hal ini juga terkait erat dengan etika bermuamalah atau etika bisnis. Hal ini juga akan berpengaruh kapada sah dan tidaknya jual beli itu, sebab peringkat yang ketiga ini juga merupakan syarat adanya peringkat yang kedua dan pertama.[24]

Kedua, *qashdu al-Syari' fi Wadh'I al-Syari'ah lil Ifham* (maksud syari' dalam menetapkan syariahnya ini adalah agar dapat dipahami). Ada dua hal penting yang dibahas dalam bagian ini. *Pertama*, syariah ini diturunkan dalam bahasa Arab sebagaimana firman-Nya dalam surat *Yusuf* [12] ayat 2; *as-Syu'ara* [26]: 195. Oleh kerena itu, untuk dapat memahaminya harus terlebih dahulu memahami seluk-beluk dan *uslub* bahasa Arab. Dalam hal ini Imam Syathibi berkata: "Siapa orang yang hendak memahaminya, maka dia seharusnya memahami dari sisi lidah Arab terlebih dahulu, karena tanpa ini tidak mungkin dapat memahaminya secara mantap. Inilah yang menjadi pokok dari pembahasan masalah ini".[25]

Dengan bahasa lebih mudah, di samping mengetahui bahasa Arab, untuk memahami syariat ini juga dibutuhkan ilmu-ilmu lain yang erat kaitannya dengan lisan Arab seperti *Ushul Fiqh*, *Mantiq*, Ilmu *Ma'ani* dan yang lainnya. Karenanya, tidaklah heran apabila bahasa Arab, *ushul fiqh* termasuk salah satu persyaratan pokok yang harus dimiliki seorang mujtahid. *Kedua*, bahwa syariat ini *ummiyyah*, maksudnya untuk dapat memahaminya tidak membutuhkan bantuan ilmu-ilmu alam seperti ilmu hisab, kimia, fisika, dan lainnya. Hal ini dimaksudkan agar syari'ah mudah dipahami oleh semua kalangan manusia. Apabila untuk memahami syariat ini memerlukan bantuan ilmu lain seperti ilmu alam, paling tidak ada dua kendala besar yang akan dihadapi manusia umumnya, yaitu kendala dalam hal pemahaman dan dalam pelaksanaan. Syariah mudah dipahami oleh siapa saja dan dari bidang ilmu apa saja karena ia berpangkal kepada konsep *maslahah* (*fahuwa ajraa 'ala i'tibari al-maslahah*).

Ketiga, Qashdu asy-Syari' fi Wadh'i asy-Syari'ah li al-Taklif bi Muqtadhaha (tujuan Allah dalam menetapkan syariah agar dapat dilaksanakan). Dalam hal ini ada dua hal penting di dalamnya. *Pertama*, taklif yang

[24] *Ibid*, 127-131.

[25] Imam Syathibi, *al-Muawafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.), Juz I, h. 50.

di luar kemampuan manusia (*at-taklif bima laa yuthaq*). Pembahasan ini tidak akan dibahas lebih jauh karena sebagaimana telah diketahui bersama bahwa tidaklah dianggap *taklif* apabila berada di luar batas kemampuan manusia. Dalam hal ini Imam Syathibi mengatakan: "Setiap taklif yang di luar batas kemampuan manusia, maka secara *syar'i* taklif itu tidak sah meskipun akal membolehkannya".[26] *Kedua*, taklif yang di dalamnya terdapat *masyaqah*, kesulitan (*al-taklif bima fiihi masyaqqah*). Persoalan inilah yang kemudian dibahas panjang lebar oleh Imam Syathibi. Menurut Imam Syathibi, dengan adanya *taklif, syari'* tidak bermaksud menimbulkan *masyaqah* bagi pelakunya (*mukallaf*), akan tetapi sebaliknya di balik itu ada manfaat tersendiri bagi *mukallaf*. Bila dianalogkan kepada kehidupan sehari-hari, obat pahit yang diberikan seorang dokter kepada pasien, bukan berarti memberikan kesulitan baru bagi sang pasien akan tetapi di balik itu demi kesehatan si pasien, itu sendiri pada masa berikutnya.[27]

Keempat, Qashdu asy-Syari' fi Dukhul al-Mukallaf tahta Ahkam asy-Syari'ah (tujuan Allah mengapa individu harus menjalankan syariah). Tujuan utama syariat harus direalisasikan di muka bumi adalah untuk mengeluarkan *mukallaf* dari tuntutan dan keinginan hawa nafsunya sehingga ia menjadi seorang hamba yang dalam istilah Imam Syathibi disebut hamba Allah yang *ikhtiyaran* dan bukan yang *idthiraran*. Atau dalam istilah Ahmad Zaid *Ikhrajul 'abd min da'iyatil hawa ila dairatil 'ubudiyyah*. Oleh karena itu, setiap perbuatan yang mengikuti hawa nafsu, maka ia batal dan tidak ada manfaatnya. Sebaliknya, setiap perbuatan harus senantiasa mengikuti petunjuk *syari'* dan bukan mengikuti hawa nafsu.

---

[26] Misalnya, apabila dalan teks *syari'* ada redaksi yang mengisyaratkan perbuatan di luar kemampuan manusia, maka harus dilihat pada konteks, unsur-unsur lain atau redaksi sebelumnya. Misalnya, furman Allah: "*Dan janganlah kalian mati kecuali dalam keadaan Muslim*". Ayat ini bukan berarti larangan untuk mati karena mencegah kematian adalah di luar batas kemampuan manusia. Maksud larangan ini, adalah larangan untuk memisahkan antara keislalman dengan kehidupan di dunia ini karena datangnya kematian tidak akan ada yang mengetahui seorang pun. Begitu juga dengan sabda Nabi: "Janganlah kamu marah" tidak berarti melarang marah, karena marah adalah tabiat manusia yang tidak mungkin dapat dihindari. Akan tetapi, maksudnya adalah agar sedapat mungkin menahan diri ketika marah atau menghindari hal-hal yang mengakibatkan marah.

[27] Dalam masalah agama misalnya, ketika ada kewajiban jihad, maka sesungguhnya tidak dimaksudkan dengannya untuk menceburkan diri dalam kebinasaan, tetapi untuk kemaslahatan manusia itu sendiri yaitu sebagai *wasilah amar makruf nahyil munkar*. Demikian pula dengan hukum potong tangan bagi pencuri, tidak dimaksudkan untuk merusak anggota badan, akan tetapi demi terpeliharanya harta orang lain.

D. METODE PENEMUAN MAQASHID SYARI'AH

Ada tiga cara menurut Ibn 'Asyur untuk dapat mengetahui *maqashid syari'ah*.[28] *Pertama*, melalui *istiqra'*, mengkaji syariat dari semua aspek, dan ini ada dua macam:

1) Mengkaji dan meneliti semua hukum yang diketahui *'illat*-nya. Dengan meneliti *'illat*, *maqashid* akan dapat diketahui dengan mudah. Contoh larangan melamar perempuan yang sudah dilamar orang lain, demikian juga larangan menawar sesuatu yang ditawar orang lain. Illat dari larangan itu adalah keserakahan dengan menghalangi kepentingan orang lain. Dari situ dapat diambil satu tujuan/*maqsad* yaitu langgengnya persaudaraan antara saudaranya seiman. Dengan berdasarkan pada *maqsad* tadi, maka tidak haram meminang pinangan orang lain setelah pelamar pertama mencabut keinginannya itu.
2) Meneliti dalil-dalil hukum yang sama *'illat*-nya, sampai dirasa yakin bahwa *'illat* tersebut adalah *maqsad*-nya, seperti banyaknya perintah untuk memerdekakan budak menunjukkan bahwa salah satu *maqashid syari'ah* adalah adanya kebebasan.

Kedua, dalil-dalil Al-Qur'an yang jelas dan tegas dalalahnya yang kemungkinan kecil mengartikannya bukan pada makna zahirnya. *Ketiga*, dalil-dalil Sunnah yang mutawatir, baik secara maknawi atau *amali*. Demikianlah ijtihad dari seorang Ibn 'Asyur, yang dengan tegas menyatakan bahwa ilmu *maqashid* bisa dijadikan alternatif dalam menggali hukum. Dengan menggunakan ilmu ini maka akan tercipta hukum fikih yang hidup dan dinamis. Meski proyek Ibn 'Asyur ini—dianggap—belum final, tapi paling tidak dia telah melakukan terobosan spektakuler dan memberikan sumbangan yang berharga bagi generasi berikutnya dalam menggali dan merumuskan formula *maqashid* yang lebih detail.

Berdasarkan hasil penelitian, Muhammad Sa'ad bin Ahmad al-Yubi dalam bukunya *maqashid as-syari'ah al-Islamiyyah wa Alaqatiha bi Adillah as-Syar'iyyah* menjelaskan lima metode untuk mengetahui tujuan syariat.

[28] Muhammad Thahir Ibn 'Asyur, *Maqashid al-Syariah Al-Islamiyyah*, di tahqiq Moh Thahir al-Maysawi, Cet. II, (Yordan: Dar Nafais, 2001), h. 190-195.

1. Melalui Istiqra' (Nalar Induktif)

Pengetahuan tujuan syariah yang bersifat umum dapat dihasilkan melalui penelitian induktif (*istiqra*)[29] terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit mengungkapkan nilai-nilai, sama ada yang merupakan tujuan sekunder dari ayat-ayat ibadah ataupun nilai-nilai yang bersifat duniawi dari ayat-ayat muamalah. Melalui penelitian itu dijumpai bahwa syariat agama Islam membawa kemaslahatan bagi manusia di dunia dan di akhirat. *Maslahah* itulah yang menjadi tujuan syariah secara umum.

Istiqra' dalam arti bahasa *at-tatabbu'* yakni melacak sesuatu.[30] Sementara menurut istilah adalah melacak hukum-hukum *juz'i* (cabang) untuk menetapkan hukum-hukum *kulli* (universal).[31] Dengan kata lain, menalar suatu hukum berdasarkan dalil-dalil secara induktif untuk menetapkan suatu hukum yang bersifat universal. Para ulama ahli fikih banyak menggunakan metode ini sebagai bagian penalaran dalam mengistimbat hukum, seperti as-Syafi'i dalam beberapa masalah fikih.

Istiqra menurut *ushuliyyun* terbagi menjadi dua bagian. *Pertama, istiqra' tam,* yaitu melacak seluruh *juz'iyyat* selain masalah yang dicarikan solusi hukumnya (*shurat al-niza'*) untuk menetapkan suatu hukum secara umum. *Istiqra'* ini menurut banyak ulama termasuk dalil *qath'i* sehingga dapat menggeneralisasi hukum berdasarkan penelitian yang menggunakan seluruh sampel untuk menghukumi secara umum. Model *istiqra'* tersebut memiliki nilai keakuratan yang tinggi dan otoritas yang kuat sebagai dalil hukum.

Kedua, istiqra' naqish yaitu penelitian yang menggunakan sampel secara terbatas. Menurut para fukaha, *istiqra'* model ini sering disebut

[29] Dalam pandangan Ibn Asyur, penetapan maqashid dengan pengamatan terhadap perilaku syariat (*istiqra' as-syar'iyyah fi tasarrufatiha*) dapat dilakukan melalui dua cara: *pertama,* pengamatan terhadap hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh semua ulama *ushul fiqh*. Dengan cara ini, menurutnya, seseorang dengan mudah menyimpulkan maksud-maksud yang terkandung di dalam hukum-hukum tersebut. *Kedua,* dengan mengamati dalil-dalil hukum yang memiliki kesamaan *'illat*. Melalui cara ini, akan diketahui bahwa *'illat* itu merupakan tujuan yang dikehendaki oleh *syari'*. Lihat, Muhammad Thahir Ibn Asyur, *Maqashid as-syari'ah al-Islamiyyah* (Mesir: Dar as-*Salam*, 2007), h. 17.

[30] Fayyumi, *Al-Misbah al-Munir*, h. 502.

[31] Mustafa Dib Bugha menjelaskan cara kerja metode *istiqra'* ini melacak kondisi hukum-hukum secara khusus dengan dilanjutkan penelitian pada kasus-kasus lain yang serupa sehingga menghasilkan kesimpulan bahwa diduga kuat semuanya hukumnya sama. Dengan demikian, hukum yang bersifat khusus tersebut diberlakukan secara umum. Oleh karenanya, semakin banyak hukum-hukum khusus yang diteliti, maka semakin akurat kesimpulannya. Lihat, Mustafa Dib al-Bugha, *Asar Al-Adillah Al-Mukhtalaf Fiha fi aal-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2007), h. 648.

dengan *ilhaq al-fardi bi al-aglab*. Oleh karenanya, secara otoritas dan kekuatan ke-*hujjah*-annya masih bersifat *dzanni*.[32]

Mustafa Dib Bugha dalam bukunya setelah menjelaskan pembagian model *istiqra'*, mengomentari bahwa pembagian tersebut menurut ulama *mantiq* (*manatiqah*). Sementara yang dimaksud dengan penelitian (*istiqra'*) menurut ushuliyyun adalah model *istiqra'* yang kedua, yaitu *istiqra naqish* menurut ulama *mantiq*. Mengapa demikian, karena menggunakan *istiqra'* sebagai dalil untuk menetapkan suatu hukum berdasarkan penelitian terhadap kasus per kasus untuk menetapkan hukumnya secara umum.[33]

Istiqra' menjadi metode dalam penetapan *maqashid syari'ah* melalui pelacakan terhadap teks-teks keagamaan (*nushus syari'ah*), hukum-hukumnya, dan mengetahui sebab-sebab (*'illat*) hukumnya. Dengan demikian, dapat diketahui dengan mudah mana yang dianggap sebagai *maqashid syari'ah*. Karena dengan penelitian yang mendalam tentang sebab-sebab disyariatkannya suatu hukum akan dapat diketahui hikmah-hikmahnya. Oleh karenanya, dapat dipastikan bahwa hikmah tersebut adalah tujuan dari syariat itu sendiri.[34]

Hikmah itu bersifat implisit di dalam *'illat* dan tidak terpisah dengannya, karena hikmah tidak ada jika tidak ada *'illat*. Di samping itu, *'illat* adalah dasar perbuatan. Jika *'illat* ada tanpa adanya hikmah, maka *'illat* tidak dapat dianggap berasal dari hukum.[35]

2. Melalui Pengetahuan 'Illat Perintah dan Larangan

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa metode *istiqra'* merupakan cara mengungkap maksud dari tujuan syariat dengan melacak teks suci dan *'illat*-*'illat* suatu hukum. Meskipun demikian, metode kedua ini, menurut Muhammad Sa'ad al-Yubi memiliki korelasi dengan *istiqra'*, hanya saja metode kedua ini menurut *ushuliyyun* lebih menekankan pada upaya mengungkap *'illat* hukum dengan metode *maslak al-illah*.[36]

---

[32] Muhammad Sa'ad bin Ahmad al-Yubi, *Maqashid as-Syari'ah al-Islamiyyah wa Alaqatiha bi al-Adillah as-Syar'iyyah*, (Saudi Arabia: Dar al-Hijrah li an-Nasyar wa at-Tauzi', 1997), h. 125.

[33] Mustafa Dib al-Bugha, *Atsar Al-Adillah Al-Mukhtalaf Fiha fi al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2007), h. 648

[34] Ibn Asyur, *Maqashid as-syari'ah al-Islamiyyah*, h. 20.

[35] Bazra Jamhar, *Konsep Maslahat dan Aplikasinya dalam Penetapan Hukum Islam*, (Semarang: Pascasarjana IAIN Walisongo, 2012), h. 81.

[36] Muhammad Sa'ad bin Ahmad al-Yubi, *Maqashid as-Syari'ah al-Islamiyyah wa Alaqatiha bi al-Adillah as-Syar'iyyah*, (Saudi Arabia: Dar al-Hijrah li an-Nasyar wa at-Tauzi', 1997), h. 129.

Adapun yang dimaksud dengan *maslak al-illah*[37] yaitu cara yang digunakan untuk mencari sebab-sebab disyariatkannya suatu hukum dalam penalaran *qiyasi*. Muhammad al-Khudari Biek menyebutkan bahwa *'illat* itu dapat dilihat dari dua segi. *Pertama*, jika dilihat dari segi hikmah yang hendak dituju dari pensyariatan, maka ia akan bermuara pada kemaslahatan dan kesempurnaan serta terhindar dari kerusakan. *Kedua*, jika yang dimaksudkan itu merupakan usaha untuk mengetahui hal apa yang mendorong dari suatu ketetapan hukum, maka inilah yang disebut dengan *'illat* hukum.[38]

Hubungan *'illat* dan *maqashid syari'ah* yang dapat dipahami secara rasional adalah bahwa sesuatu yang menjadi *'illat* akan melahirkan nilai yang hendak dicapai dari suatu ketetapan hukum di mana antara keduanya—*'illat* dan nilai yang hendak dicapai—dapat diketahui oleh akal pikiran. Itu sebabnya, Muhammad Abu Zahrah menjelaskan bahwa *'illat* yang merupakan sesuatu sifat yang jelas yang memiliki hubungan yang serasi sebagai dasar untuk pensyariatan hukum dapat menunjukkan keterikatan *'illat* dan *maqashid syari'ah* dan bermuara pada tujuan hukum itu sendiri, yaitu kemaslahatan.[39]

3. Melalui Perintah dan Larangan yang Jelas

Sebagaimana yang diketahui bahwa setiap perintah dan larangan merupakan dua hal yang dalam bahasa berarti menunjukkan permintaan (*at-thalab*). Perintah berarti permintaan untuk melakukan suatu perbuatan, demikian juga larangan berarti permintaan untuk meninggalkan suatu perbuatan.

Muhammad Sa'ad al-Yubi menjelaskan bahwa terjadinya perbuatan ketika adanya perintah atas suatu perkara berarti perkara itu merupakan tujuan yang dinginkankan pembuat syariat (*syari'*). Begitu juga dalam hal larangan. Dengan demikian, meninggalkan suatu perbuatan karena adanya larangan berarti itulah tujuan syariatnya. Oleh sebab itu, bila melakukan suatu perkara yang dilarang berarti menyalahi atau bertentangan dengan tujuan syariat; dan bila meninggalkan suatu perkara yang diperintahkan, maka ia telah melanggar tujuan syariat.[40]

---

[37] Yang termasuk *masiakul 'illat* adalah *Ijma' nash, ima', munasabah, as-syibh, as-Sabr wa at-taqsim, ad-dauran, at-thard, tanqih al-manath*, dan *takhrij al-manath*.

[38] Muhammad Khudari Biek, *Ushul Fiqh*, h. 298.

[39] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, T.Th.), h. 237.

[40] Muhammad Sa'ad bin Ahmad al-Yubi, *Maqashid as-Syari'ah al-Islamiyyah wa Alaqatiha*

As-Syatibi memberikan batasan terkait hal di atas dengan dua hal.[41] *Pertama*, hendaknya perintah dan larangan keduanya bukan merupakan perantara atau perintah yang hanya sebagai penguat bukan tujuan utama. Begitu juga dalam hal larangan. Misalnya, QS. *al-Jumu'ah* [62]: 9

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٩

Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat Jum'at, Maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli, yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.

Ayat tersebut menunjukkan larangan jual beli pada waktu panggilan azan Jum'at dikumandangkan. Tetapi larangan di sini bukan berarti larangan secara langsung (*ibtidaiyan*), karena ia hanya sebagai penguat perintah untuk segera menunaikan shalat Jum'at. Tentunya, menunaikan shalat Jum'at tidak akan terlaksana bila tidak meninggalkan aktivitas jual beli. Oleh karenanya, jual beli pada waktu shalat Jum'at bukan tujuan awal, tetapi tujuan kedua, karena hanya sebagai penguat perintah menunaikan shalat dengan segera.

Kedua, hendaknya perintah dan larangan itu sangat jelas. Batasan ini berfungsi untuk menjelaskan bahwa larangan dan perintah itu harus benar-benar berupa *shighat* yang menunjukkan arti yang jelas. Karena ada larangan yang tidak jelas atau yang disebut dengan *an-nahi al-dzimni*, seperti larangan untuk meninggalkan sesuatu yang diperintah.

Ada ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung dua tujuan sekaligus. Ayat-ayat itu terutama yang berbentuk perintah atau larangan. Dalam hal seperti itu, lafaz perintah atau larangan merupakan tujuan primer, sedangkan hikmah dari penunaian perintah atau larangan itu adalah tujuan sekunder.

Misalnya firman Allah: QS. *al-Ankabût* [29]: 45

ٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ۝٤٥

Bacalah apa yang telah diwahyukan kepadamu, Yaitu al-Kitab (Al

bi al-Adillah as-Syar'iyyah, (Saudi Arabia: Dar al-Hijrah li an-Nasyar wa at-Tauzi', 1997), h. 165.

[41] As-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, vol. 2, h. 393.

Qur'an) dan dirikanlah shalat. Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan- perbuatan) keji dan mungkar. Dan sesungguhnya mengingat Allah (shalat) adalah lebih besar (keutamaannya dari ibadah-ibadah yang lain). Dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Dari ayat di atas, terdapat perintah untuk menunaikan shalat dan terkandung juga di dalamnya secara eksplisit penjelasan tentang hikmat shalat. Tujuan primer ayat tersebut adalah perintah untuk menunaikan shalat, sebagai tanda tunduk dan patuh serta *ta'zhim* kepada-Nya. Tujuan sekundernya adalah hikmah shalat yang tertulis dalam ayat tersebut, bahwa shalat itu mencegah orang dari melakukan perbuatan keji dan mungkar. Dalam hal seperti ini, tujuan primerlah yang mesti diperhatikan, karena tujuan sekunder tidak efektif sebagai sebab hukum. Orang yang tidak lagi melakukan perbuatan keji dan mungkar tetap diwajibkan menunaikan shalat.[42]

Dalam ibadah memang terdapat dua faedah: *ukhrawiyyah* dan *duniawiyyah*. Yang pertama adalah tujuan primer dan kedua adalah tujuan sekunder. Perintah dan larangan bersifat *ta'abbudi* dan di dalamnya terkandung tujuan syariah. Hikmahnya yang berupa *maslahah* di dunia tidak efektif karena manusia tidak dapat mengetahui hikmah ibadah itu secara terperinci. Dengan demikian, nilai *ta'abbudi*-nya didahulukan daripada nilai rasionalnya dalam bentuk hikmah.

4. Melalui Ungkapan (Ta'bir) yang Menunjukkan Tujuan Syariat

Di antara petunjuk dalam penemuan *maqashid syari'ah* adalah melalui ungkapan yang termaktub dalam teks. Muhammad al-Yubi membagi ungkapan yang menunjukkan tujuan syariat ini dalam dua kelompok.[43] *Pertama*, ungkapan yang dikehendaki syariat. Karena pem-

[42] Menurut Ibn Asyur penetapan maqashid berdasarkan dalil-dalil dari *nash-nash* Al-Qur'an yang mempunyai kejelasan dilalah, sehingga kemungkinan adanya dilalah yang lain yang dipahami dari zahir ayat sangat kecil. Kepastian *maqashid* yang dihasilkan dengan cara ini dapat didasarkan pada dua pertimbangan. *Pertama*, semua ayat-ayat Al-Qur'an bersifat *qath'i ats-tsubut* karena semua lafaznya mutawatir. *Kedua*, karena dilalahnya yang bersifat *dzanni*, maka ketika terdapat kejelasan dialalah yang menafikan kemungkinan-kemungkinan lain, menyebabkan *nash* menjadi lebih kuat. Ketika keduanya terdapat dalam satu *nash*, maka *nash* tersebut bisa dijadikan *maqashid syari'ah* yang digunakan untuk menyelesaikan perselisihan antarfukaha. Lihat, Muhammad Thahir Ibn Asyur, *Maqashid as-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Mesir: Dar as-*Salam*, 2007), h. 18.

[43] Muhammad Sa'ad bin Ahmad al-Yubi, *Maqashid as-Syari'ah al-Islamiyyah wa Alaqatiha bi al-Adillah as-Syar'iyyah*, (Saudi Arabia: Dar al-Hijrah li an-Nasyar wa at-Tauzi', 1997), h. 168.

buat syariat ketika menghendaki suatu perkara itu sebagai kewajiban *syara'*, maka secara otomatis hal tersebut merupakan tujuan syariat.[44]

Kedua, ungkapan yang menunjukkan kemaslahatan dan kemafsadatan. Seperti diketahui, bahwa tujuan syariat adalah menarik kemaslahatan dan menolak kemafsadatan. Oleh karenanya, melacak lafaz-lafaz yang mengandung ungkapan yang menunjukkan tujuan kemaslahatan dan menghindari kemafsadatan merupakan hal yang penting dalam melacak tujuan inti syariat itu sendiri.[45]

Maslahat secara umum itu dapat dibagi kepada tiga bagian: *dharuriyyat, hajiyyat,* dan *tahsiniyyat*. *Maslahah* yang bersifat *dharuriyyat*, sebagaimana halnya dengan perintah dan larangan dalam ibadah, tidak boleh dibuat lebih kurang oleh manusia; ia wajib dan tidak ada pilihan bagi manusia di dalamnya. *Maslahah* umum yang bersifat *dharuriyyat* itu dapat dibagi lagi kepada dua bagian, yaitu yang bersifat *'ainiyyah* (individu) dan yang bersifat *kifaiyyah* (kolektif). *Maslahah dharuriyyat* yang bersifat *'ainiyyah* terdiri dari: (1) menjaga agama, (2) menjaga jiwa, (3) menjaga akal, (4) menjaga keturunan, dan (5) menjaga harta.[46]

Adapun maslahat yang bersifat kolektif, di antaranya usaha mewujudkan kestabilan umum dalam negara sehingga maslahat individu dapat terpelihara dengan baik, contohnya menegakkan pemerintahan yang adil. Menurut as-Syatibi, untuk menjaga maslahat dunia dan akhirat itulah syariat diturunkan. Menjaga maslahat itu menjadi kewajiban bagi manusia. Dalam penetapan hukum yang tidak terdapat di dalam Al-Qur'an, maslahat boleh dijadikan *'illah* adanya hukum.

---

[44] Ungkapan Kehendak sayariat dibagi dua. *Pertama*, kehendak yang berhubungan dengan kekuasaan penciptaan yaitu kehendak yang utuh bagi seluruh makhluk seperti firman Allah: 125. *Barangsiapa yang Allah menghendaki akan memberikan kepadanya petunjuk, niscaya Dia melapangkan dadanya untuk (memeluk agama) Islam. Dan Barangsiapa yang dikehendaki Allah kesesatannya, niscaya Allah menjadikan dadanya sesak lagi sempit, seolah-olah ia sedang mendaki langit. Begitulah Allah menimpakan siksa kepada orang-orang yang tidak beriman.* Kehendak semacam ini tidak menunjukkan tujuan syariat. *Kedua*, Kehendak agama yang berhubungan perintah syariat, seperti firman Allah: 185. *Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu.* Kehendak semacam ini menunjukkan ungkapan yang bisa menjadi tujuan syariat.

[45] Al-Izz Ibn Abd *Salam* mengatakan: bahwa... diungkapkan istilah maslahat dan mafsadat terkadang dengan ungkapan kebaikan dan keburukan, manfaat dan bahaya, baik dan buruk, karena sesungguhnya setiap kemaslahatan adalah hal yang baik, bermanfaat, dan terpilih, sebaliknya, kemafsadatan biasanya dipadankan dengan segala keburukan, bahaya, dan kejelekan yang tidak terpuji. Lihat, Izzudin Abdussalam, *Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, h. 3.

[46] Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthi, *Dhawâbit al-Maslahah fi as-Syari'ah al-Islâmiyyah*, cet. IV, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), h. 131.

5. Penjelasan Syari' tentang Tidak Adanya Sebab Hukum dan Tidak Adanya Larangan Tentangnya

Hukum yang telah disyariatkan dapat diketahui tujuan pensyariatannya dengan tiga kondisi.[47] *Pertama,* Pembuat syariat menetapkan hukum dengan memotivasi dengan menyebutkan keutamaan atau pujian bagi yang menunaikan perintah tersebut, sebaliknya akan menyiksa bagi yang meninggalkan perintah-Nya, atau paling tidak memberi informasi bahwa orang yang mau menjalankan perintah-Nya mendapatkan pahala tanpa adanya siksa bagi yang meninggalkannya. Hukum yang berkarakter seperti ini termasuk hukum wajib atau sunah. Dengan demikian, kewajiban tersebut memiliki keterikatan dengan tujuan syariat atau secara otomatis ia sebagai maqashid syariahnya hukum tersebut.

Kedua, pembuat syariat menafikan hukum-hukum dengan melarang suatu perbuatan tertentu dengan konsekuensi siksaan bagi yang melanggar larangan tersebut atau minimal ia akan mendapat celaan bagi pelaku perbuatan yang dilarang atau tidak disukai. Hukum semacam ini termasuk yang diharamkan atau dimakruhkan. Dengan demikian, *maqashid syari'ah* dari hukum tersebut adalah menjauhi perbuatan yang dilarang, dan kalaupun dilanggar berarti ia menentang tujuan syariat suatu hukum.

Ketiga, Hukum yang tidak dijelaskan oleh *syari'*, baik secara meniadakan (*nafi*) atau menetapkan (*isbat*). Dalam kondisi seperti ini, hukum tersebut dibagi menjadi dua bagian. *Pertama,* hukum yang ditinggalkan oleh *syari'* karena tidak adanya sesuatu yang mengarahkan adanya hukum tersebut. Misalnya, masalah-masalah baru yang muncul setelah wafatnya Nabi SAW dalam mengatasi masalah tersebut para ulama menalar akar pikirannya untuk menetapkan hukum-hukum terkait setiap masalah baru yang dihadapi ketika itu. *Kedua,* hukum yang ditinggalkan karena adanya faktor yang mendukung bahwa sengaja untuk meninggalkannya. Meninggalkan hukum yang tidak diatur secara jelas semacam ini sama dengan keharusan meninggalkan sesuatu yang ditunjukkan *nash* bahwa hal tersebut memang sudah paten tidak dapat ditambah dan dikurangi.

Dengan demikian, bila menambah sesuatu yang tidak dijelaskan oleh *syari'*, maka hal itu dianggap menentang tujuan syariat, yakni tidak

[47] Muhammad Sa'ad bin Ahmad al-Yubi, *Maqashid as-Syari'ah al-Islamiyyah wa Alaqatiha bi al-Adillah as-Syar'iyyah,* (Saudi Arabia: Dar al-Hijrah li an-Nasyar wa at-Tauzi', 1997), h. 173.

menambahi syariat yang tidak dijelaskan secara jelas berdasarkan dalil. Dengan kata lain, tujuan syariat (*maqashid as-syari'ah*) hukum-hukum yang sengaja Tuhan tidak menjelaskannya secara detail dan terperinci dengan adanya dukungan yang mengarahkan hukum-hukum tersebut, maka tujuan hukumnya itu adalah menunjukkan tidak adanya urgensi pensyariatan hukum itu sendiri.

Dari uraian tersebut, tentang metode penetapan *maqashid syari'ah* metode terakhir merupakan metode yang sangat sempit dan jarang digunakan karena hanya berlaku bagi hukum-hukum yang tidak dijelaskan secara terperinci (*maskut anhu*). Dengan demikian, secara umum dapat dikatakan bahwa metode penetapan *maqashid* dapat disimpulkan dengan ungkapan bahwa setiap sesuatu yang menunjukkan kepada penguatan tujuan syariat yang primer atau sesuatu yang menjadi pendukung tujuan primer, maka dapat disebut sebagai *maqashid syari'ah*.[48]

E. MAQASHID MUAMALAT DAN URGENSI DALAM IJTIHAD EKONOMI

Berbicara ekonomi dan transaski keaungan syariah sangat erat kaitannya dengan prinsip *maqashid*, yaitu *hifz al-mal* (menjaga harta benda). Dengan demikian, transaksi muamalat memiliki landasan epistemologinya yang bersumber pada penalaran *maqashid* syari'ah. Tujuan syariat dalam transaksi muamalat adalah menciptakan kesejahteraan umat manusia dengan menyeimbangkan peredaran harta benda antara kaum kaya dan kaum miskin secara berkeadilan dan seimbang.

Menurut Thahir Ibn Asyur—sebagaimana dikutip al-Raisuni bahwa *maqashid* muamalat dapat dibagi menjadi lima tujuan, yaitu: *rawaj* (diperjualbelikan), *wudhuh* (kejelasan), *hifz* (penjagaan), *tsabat* (ketetapan), *adl* (keadilan). Yang dimaksud dengan *rawaj* berarti bahwa harta benda ditujukan untuk diperjualbelikan agar kekayaan tersebut menjadi berkembang. *Wudhuh* berarti harta ditujukan agar dikelola secara transparan dan akuntabel. *Hifz* berarti harta sebagai barang titipan Allah ditujukan agar dipelihara dan dibelanjakan secara *syar'i*. *Tsabat* berarti harta benda ditujukan untuk membangkitkan etos kerja yang tinggi dalam mengelolanya dan mengembangkannya dengan cara-cara yang sah dan halal. *Adl* berarti harta harus dikelola secara berkeadilan

[48] Muhammad Sa'ad bin Ahmad al-Yubi, *Maqashid as-Syari'ah al-Islamiyyah wa Alaqatuha bi al-Adillah as-Syar'iyyah*, (Saudi Arabia: Dar al-Hijrah li an-Nasyar wa at-Tauzi', 1997), h. 175.

tanpa menzalimi orang lain.[49]

Terkait urgensi *maqashid*, mayoritas ulama sepakat bahwa *ushul fiqh* menduduki posisi yang sangat penting dalam ilmu-ilmu syariah. Imam al-Syatibi (w.790 H), dalam kitab *al-Muwafaqat*, mengatakan, mempelajari ilmu *ushul fiqh* merupakan sesuatu yang dharuri (sangat penting dan mutlak diperlukan), karena melalui ilmu inilah dapat diketahui kandungan dan maksud setiap dalil *syara'* (Al-Qur'an dan Hadis) sekaligus bagaimana menerapkan dalil-dalil syariah itu di lapangan. Menurut al-Amidi dalam kitab *"Al-Ihkam fi Ushulil Ahkam"*, Siapa yang tidak menguasai ilmu *ushul fiqh*, maka diragukan ilmunya, karena tidak ada cara untuk mengetahui hukum Allah (syariah) kecuali dengan ilmu *ushul fiqh*." .

Tema terpenting dalam *ushul fiqh* adalah *maqashid* syari'ah. *Maqashid syari'ah* adalah jantung dalam ilmu *ushul fiqh*, karena itu *maqashid syari'ah* menduduki posisi yang sangat penting dalam merumuskan ekonomi syariah, menciptakan produk-produk perbankan dan keuangan syariah. Para ulama *ushul fiqh* sepakat bahwa pengetahuan *maqashid syari'ah* menjadi syarat utama dalam berijtihad untuk menjawab berbagai problematika kehidupan ekonomi dan keuangan yang terus berkembang. *Maqashid syari'ah* tidak saja diperlukan untuk merumuskan kebijakan-kebijakan ekonomi makro (*moneter, fiscal; public finance*), tetapi juga untuk menciptakan produk-produk perbankan dan keuangan syariah serta teori-teori ekonomi mikro lainnya. *Maqashid syari'ah* juga sangat diperlukan dalam membuat regulasi perbankan dan lembaga keuangan syariah.

Fathi al-Daraini dalam buku *Al-Fiqh al-Islam al-Muqarin Ma'a al-Mazahib* mengatakan, bahwa pengetahuan tentang *maqashid syari'ah* merupakan pengetahuan yang utama dan memiliki proyeksi masa depan dalam rangka pengembangan teori *ushul fiqh*, karena itu *maqashid syari'ah* menurutnya merupakan ilmu yang berdiri sendiri. Dalam melakukan ijtihad seorang mujtahid harus menguasai *maqashid syari'ah*. 'Abdul Wahhab Khallaf dalam buku *Ilmu Ushul Fiqh* menyebut dengan tegas bahwa *nash-nash* syariah tidak dapat dipahami secara tepat dn benar kecuali oleh seseorang yang mengetahui *maqashid syari'ah* dan *asbabun nuzul* (latar belakang historis turunnya ayat). Keberhasilan penggalian hukum ekonomi Islam dari dalil-dalil Al-Qur'an dan Hadis

[49] Ahmad al-Raisuni, *I'tibar al-Maqashid fi al-Fatawa al-Maliyah*, h. 3

sangat ditentukan oleh pengetahuan tentang *maqashid* al-syariah yang dapat ditelaah dari dalil-dalil tafsili (Al-Qur'an dan Sunnah).

Maqashid syari'ah tidak saja menjadi faktor yang paling menentukan dalam melahirkan produk-produk ekonomi syariah yang dapat berperan ganda (alat sosial kontrol dan rekayasa *sosio-econonomy*) untuk mewujudkan kemaslahatan manusia, tetapi juga lebih dari itu, *maqashid syari'ah* dapat memberikan dimensi filosofis dan rasional terhadap produk-produk hukum ekonomi Islam yang dilahirkan dalam aktivitas ijtihad ekonomi syariah kontemporer. *Maqashid syari'ah* akan memberikan pola pemikiran yang rasional dan substansial dalam memandang akad-akad dan produk-produk perbankan syariah. Hanya dengan pendekatan *maqashid syari'ah*-lah produk perbankan dan keuangan syariah dapat berkembang dengan baik dan dapat meresponi kemajuan bisnis yang terus berubah dengan cepat.

Di era kemajuan ekonomi dan keuangan syariah kontemporer, banyak persoalan yang muncul, seperti *hedging* (*swap, forward, options*), Margin During Contruction (MDC), *profit equalization reserve* (PER), *trade finance*, dan segala problematikanya, puluhan kasus *hybrid contracts, instrument money market inter bank*, skim-skim sukuk, repo, pembiayaan sindikasi antarbank syariah atau dengan konvensional, restrukturisasi, pembiayaan *property indent, ijarah maushufash fiz zimmah, hybrid take over* dan *refinancing, forfeiting, overseas financing*, skim KTA, pembiayaan multiguna, desain kartu kredit, hukum-hukum terkait jaminan fidusia, hipoteik dan hak tanggungan, *maqashid* dari anuitas, *tawarruq, net revenue sharing*, cicilan emas, investasi emas, serta sejumlah kasus baru yang terus bermunculan. Semua kasus dan upaya ijtihad terhadap kompleksitas ekonomi dan keuangan syariah masa kini yang terus berubah dan berkembang memerlukan analisis berdimensi filosofis dan rasional dan subtantif yang terkandung dalam konsep *maqashid syari'ah*.

Tanpa *maqashid syari'ah*, maka semua pemahaman mengenai ekonomi syariah, keuangan, dan perbankan syariah akan sempit dan kaku. Tanpa *maqashid syari'ah*, seorang pakar dan praktisi ekonomi syariah akan selalu keliru dalam memahami ekonomi syariah. Tanpa *maqashid syari'ah*, produk keuangan dan perbankan, regulasi, fatwa, kebijakan fiskal dan moneter, akan kehilangan substansi syariahnya. Tanpa *maqashid syari'ah*, fikih muamalah yang dikembangkan dan regulasi perbankan dan keuangan yang hendak dirumuskan akan

kaku dan statis, akibatnya lembaga perbankan dan keuangan syariah akan sulit dan lambat berkembang. Tanpa pemahaman *maqashid syari'ah*, maka pengawas dari regulator gampang menyalahkan yang benar ketika mengaudit bank-bank syariah. Tanpa *maqashid syari'ah*, maka regulator (pengawas) akan gampang menolak produk inovatif yang sudah sesuai syariah. Tanpa pemahaman *maqashid syari'ah* maka regulasi dan ketentuan tentang PSAK syariah akan rancu, kaku, dan mengalami kesalahan fatal.

Jiwa *maqashid syari'ah* akan mewujudkan fikih muamalah yang elastis, fleksibel, lincah, dan senantiasa bisa sesuai dengan perkembangan zaman (*shilihun li kulli zaman wa makan*). Penerapan *maqashid syari'ah* akan membuat bank syariah dan LKS semakin cepat berkembang dan kreatif menciptakan produk-produk baru, sehingga tidak kalah dengan produk bank-bank konvensional.[50]

F. APLIKASI MAQASHID SYARI'AH DALAM EKONOMI ISLAM

Sebelumnya telah dikemukakan, bahwa *maqashid syari'ah* menduduki posisi yang sangat penting dalam merumuskan ekonomi syariah, menciptakan produk-produk perbankan dan keuangan syariah. Berikut beberapa implikasi *maqashid syari'ah* dalam sistem ekonomi Islam.

1. *Maqashid* dalam Proses Produksi

Islam tidak menolak pertimbangan bahwa untuk memproduksi barang atau jasa harus mempertimbangkan *for whom to produce* sehingga akan menentukan *what to produce*. Dengan mengacu pada konsep *maslahah* sebagai tujuan dari *Maqashid Syari'ah*, maka proses produksi akan terkait dengan beberapa faktor berikut: *Pertama*, karena produsen dalam Islam tidak hanya mengejar *profitability* namun juga menjadikan *maslahah* sebagai barometernya, maka ia tidak akan memproduksi barang atau jasa yang tidak searah dengan *Maqashid Syari'ah*, menyalahi *al-kulliyyah al-khamsah* dan tidak meningkatkan kemaslahatan baik dalam level individu maupun sosial. Produsen dalam ekonomi konvensional bisa jadi akan membuka kasino maupun "pasar kembang *ala* Jogja" demi mengejar keuntungan. Namun tidak demikian

[50] Lebih jelasnya baca tulisan Agustianto di situs yang membahas tentang urgensi *maqashid syari'ah* di www.mysharing.co/*maqashid*-syariah-dalam-ekonomi-keuangan-dan-perbankan-syariah/

halnya dengan produsen dalam Ekonomi Islam, karena kasino bertentangan dengan *hifz al-mal* sedangkan praktik prostitusi tidak sejalan dengan *hifz al-nasl*. *Kedua*, dalam banyak hal, jenis dan jumlah *supply* relatif pada *demand*. Jika diasumsikan bahwa semua *demand* di suatu pasar berdasar pada *maslahah* yang berakar pada *needs*, maka *supply* dari produsen akan mengikuti *demand* tersebut. Meskipun demikian, masih ada *demand* yang tidak sesuai kemaslahatan, maka produsen dalam Ekonomi Islam semestinya tidak menyuplai permintaan tersebut hanya karena profit semata.[51]

2. Maqashid Syari'ah dalam Konsumsi

Dalam ekonomi konvensional, konsumen diasumsikan mempunyai tujuan untuk memperoleh kepuasan (*utility*) dalam kegitan konsumsinya. Utility secara bahasa berarti berguna (*usefulness*), membantu (*helpfulness*) atau menguntungkan (*advantage*). Dalam konteks ekonomi, utilitas dimaknai sebagai kegunaan barang yang dirasakan oleh seorang konsumen ketika mengonsumsi suatu barang. Kegunaan ini bisa juga dirasakan sebagai rasa tertolong dari suatu kesulitan karena mengonsumsi barang tersebut. Karena ada rasa inilah, maka sering kali utilitas dimaknai juga sebagai rasa puas atau kepuasan yang dirasakan oleh seseorang konsumen dalam mengonsumsi suatu barang. Dengan demikian, kepuasan atau utilitas dianggap sama, meskipun sebenarnya kepuasan merupakan akibat yang ditimbulkan oleh utilitas.[52] Karena tujuan konsumsi selalu identik dengan perolehan suatu kepuasan yang tertinggi, maka suatu barang atau jasa itu dikatakan telah memberikan kepuasan ketika membawa suatu manfaat dan kemaslahatan. Hal ini mengingat bahwa terkadang seseorang menginginkan suatu kepuasan yang tinggi terhadap suatu barang atau jasa, akan tetapi justru barang atau jasa itu membawa kerusakan kepada dirinya atau orang-orang di sekitarnya.

Dalam Islam, tujuan konsumsi bukanlah konsep utilitas melainkan kemaslahatan (*maslahah*). Pencapaian *maslahah* tersebut merupakan tujuan dari *maqashid syari'ah* itu sendiri. Konsep utilitas sangat subjektif karena bertolak belakang pada pemenuhan kepuasan atau wants, dan konsep maslahat relatif lebih objektif kerena bertolak pada pemenuhan

[51] AM. M. Hafidz, MS, "*Maqashid Syari'ah dalam Ekonomi Islam*", (Makalah Filsafat Ekonomi Islam di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010), h. 7.

[52] P3EI, *Ekonomi Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008), h. 127.

kebutuhan atau needs. Maslahat dipenuhi berdasarkan pertimbangan rasional normatif dan positif, maka ada kriteria obyektif tentang suatu barang ekonomi yang memiliki nilai maslahat atau tidak.[53]

Sebagai ilustrasi, suatu pertanyaan, apakah minuman keras mempunyai utilitas? Dalam konteks ini, seoarang pemabuk akan mengatakan "ya", dan seoarang produsen minuman keras juga akan mengatakan "ya" dengan alasan miras merupakan komunitas yang sangat menguntungkan sehingga dapat memberikan laba maksimum. Kemudian, petugas pajak atau pemerintah juga akan mengatakan "ya", karena minuman keras dapat memberikan pemasuakan yang relatif cukup besar, maka pemerintah memberikan izin. Berbeda halnya, bila dilihat dari *maqashid syari'ah hifz al-aqli* (memelihara akal) maka dampak negatif yang ditimbulkan miras jauh lebih besar. Maka dengan menggunakan penalaran *maqashid syari'ah* dan perspektif moral dan medis pasti miras tidak memberikan aspek maslahat dalam pandangan Islam. Itu sebabnya, dalam Islam kegiatan ekonomi Islam yang berhubungan dengan konsumsi harus melihat dari aspek maslahat bukan sekadar aspek kepuasan atau utilitas.

3. Maqashid Syari'ah dalam Kebijakan Fiskal

Kebijakan fiskal didefinisikan sebagai kebijakan pemerintah yang berkaitan dengan penggunaan pajak, pinjaman masyarakat, pengeluaran masyarakat oleh pemerintah untuk tujuan stabilitas atau pembangunan, sehingga terbentuk modal dan laju pertumbuhan ekonomi yang berjalan dengan baik.[54] Dasar kebijakan fiskal secara umum bertujuan untuk pemerataan pendapatan dan kesejahteraan. Akan tetapi, kesejahteraan dalam Islam mencakup kesejahteraan dunia akhirat (*falah*), oleh karena itu nilai-nilai moral harus mendasari kebijakan fiskal.

Kesejahteraan yang dimaksud dalam kebijakan fiskal Islam yaitu kebijakan pemerintah dalam pengembangan masyarakat yang didasari atas distribusi kekayaan berimbang dengan menempatkan nilai-nilai material dan spiritual dalam tingkat yang seimbang. Kebijakan fiskal dalam Islam, regulasi pemasukan dan pengeluaran merupakan salsh satu dari berbagai perangkat untuk mencapai kemaslahatan. Suatu

[53] Ika Yunia Fauzia dan Abdul Kadir Riyadi, *Dasar Ekonomi Islam Perspektif Maqashid al-Syariah*, (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2014), h. 166.

[54] Ahmad Dahlan, *Keuangan Publik Islam Teori dan Praktik*, (Yogyakarta: Grafindo Litera Media, 2008), h. 94.

kemaslahatan adalah segala bentuk keadaan, baik material maupun immaterial, yang mampu meningkatkan kedudukan manusia sebagai makhluk yang paling sempurna.[55]

Menurut as-Syatibi, maslahat dasar bagi manusia terdiri dari lima hal yang disebut *maqashid syari'ah* (tujuan syariat), yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda. Kelima hal tersebut adalah kebutuhan dasar manusia, kebutuhan yang mutlak harus dipenuhi agar manusia dapat mencapai falah (kebahagiaan). Jika salah satu kebutuhan di atas tidak terpenuhi atau terpenuhi dengan tidak seimbang, maka kebahagiaan hidup juga tidak tercapai secara sempurna.

Maqashid syari'ah sebagai dasar kebijakan fiskal memiliki peranan yang sangat urgen dalam pembangunan ekonomi. Kebijakan fiskal dalam Islam tidak bertumpu pada mekanisme pasar bebas yang membolehkan mengejar kepentingan setiap individu tanpa campur tangan pemerintah sehingga telah melahirkan individualisme ekonomi. Prinsip kebijakan fiskal dalam Islam bertujuan untuk mengembangkan suatu masyarakat yang didasarkan atas distribusi kekayaan berimbang dengan menempatkan kepentingan material dan spiritual pada tingkat yang sama. Oleh karena itu, kebijakan fiskal merupakan komponen yang penting dalam keuangan publik. Peranan kebijakan fiskal dalam suatu ekonomi ditentukan oleh keterlibatan pemerintah dalam aktivitas ekonomi, khususnya yang kembali ditentukan oleh tujuan sosio-ekonominya, komitmen ideologi dan hakikat sistem ekonomi.

Perbedaan substansial antara kebijakan fiskal dalam Islam dan konvensional adalah tidak ada peran suku bunga dalam kewajiban utang publik. Seluruh mekanisme pinjaman dalam Islam diproses dengan bebas bunga. Penekanan dalam sistem Islam mengenai pembelanjaan beroerientasi pada keadilan atau bukan kepada pinjaman. Variasi-variasi sistem bunga reltif terbatas dan jarang didasarkan pada penerapan kriteria efisiensi dalam bidang ekonomi secara informal memiliki sektor moneter yang sangat luas dan terorganisasi. Namun ada berbagai tujuan yang hampir sama dengan kebijakan fiskal Islam dan konvensional seperti aspek keseimbangan, pertumbuhan, dan pembagian yang lain tetapi Islam mengaplikasikannya dengan tujuan untuk menerjemahkan aspek dan nilai hukum Islam.

Instrumen kebijakan fiskal dalam ekonomi Islam dapat dikatego-

[55] Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (P3EI) Universitas Islam Indonesia dan Bank Indonesia, *Ekonomi Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008), h. 5.

riakan dalam tiga hal, yaitu masalah penerimaan negara, pengeluaran negara, dan utang negara. Namun komponen yang yang menonjol dalam kebijakan fiskal adalah masalah pajak. Dalam konteks ekonomi Islam, sistem pajak ini termasuk dalam penerapan kewajiban membayar zakat, *jizyah, fai, ghanimah,* dan lain-lain.[56]

Dalam sistem dan kebijakan fiskal Islam, zakat mempunyai kedudukan istimewa dan strategis karena sebagai sumber pendapatan yang utama. Zakat dapat menunjang pengeluaran negara, baik dalam bentuk *government expenditure, government tranfer,* sehingga mampu meningkatkan kesejahteraan rakyat. Zakat dapat dianggap sebagai sistem fiskal komprehensif yang memiliki kelengkapan atauran mencakup subjek, objek, tarif, nisab, haul, hingga lokasi distribusinya.

Dengan demikian, *maqashid syari'ah* dalam konteks kebijakan fiskal Islam adalah adanya keadilan dalan pemerataan pendapatan dalam rangka mencapai kesejahteraan masyarakat. Di sinilah, pemerintah dituntut dalam kebijakan ekonomi yang menyangkut hajat masyarakat publik bersifat adil dan seimbang.[]

[56] Nazori Majid, *Pemikiran Ekonomi Islam Abu Yususf dan Relevansinya dengan Ekonomi Kekinian*, (2008), h. 225.

11

Ijtihad dan Aplikasinya dalam Ekonomi dan Keuangan Kontemporer

A. PENGERTIAN IJTIHAD

Dalam terminologi Islam, kata ijtihad memilki akar kata yang mirip, yaitu kata *jihâd* dan *mujâhadah*. Wacana ijtihad biasanya oleh para ulama *ushul* digunakan sebagai sebutan bagi aktivitas penalaran oleh kaum cendekia atas teks-teks keagamaan untuk menghasilkan solusi hukum. Sementara kata "*jihâd*" biasa dipakai sebagai terminologi fikih yang cenderung kepada makna pengerahan kemampuan secara fisik dalam membela agama Allah. Sebagaimana dalam firman-Nya (QS. *al-Furqân* [25]: 52).

فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا ۝

Maka janganlah kamu mengikuti orang-orang kafir, dan berjihalah terhadap meraka dengan Al'Quran denan jihad yang besa

Lain halnya dengan *mujahâdah*, kata kedua yang seakar dengan ijtihad ini, lebih mengacu pada aktivitas bersifat *ruhaniyyah*. Bila jihad lebih cenderung pada aktivitas fisik, maka *mujahâdah* lebih fokus pada aktivitas kerohanian. Oleh karenanya, dalam istilah tasawwuf, *mujahâdah* diartikan sebagai pengerahan kemampuan jiwa (*nafs*) untuk menaklukkan hawa-nafsu dan setan. Pemahaman ini diambil dari firman Allah (QS. al-Ankabût: 69):

وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝

Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Dan

sesunggunhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik.

Meskipun ketiga term tersebut memiliki karakteristik yang berbeda, akan tetapi dari segi makna bahasanya tetap memiliki akar kata yang sama, yang mengandung makna dasar "pengerahan daya, kemampuan, kesanggupan, dalam menghadapi suatu hal yang sulit.

Kata ijtihad, dalam bahasa Arab *ijtihâd* secara etimologis berakar dari kata *al-juhd*, yang berarti *al-thaqah* (daya, kemampuan, kekuatan) atau dari kata *al-jahd* yang berarti *al-masyaqqah* (kesulitan, kesukaran). Dari sini, maka makna ijtihad secara bahasa adalah بَذْلُ الْوُسْعِ وَالْمَجْهُودِ فِي طَلَبِ الْمَقْصُودِ وَتَيْلِهِ, yakni pengerahan daya dan kemampuan dalam mencapai sesuatu yang diinginkan dan dicapainya.[1]

Di dalam Al-Qur'an, kata *jahd* dapat ditemukan pada lima tempat, yaitu QS. *al-Mâidah* [5]: 53, QS. *al-An'âm* [6]: 109, QS. *an-Nahl* [16]: 38, QS. *an-Nûr* [24]: 53, dan QS. *al-Fâtir* [35]: 42, sedangkan kata *al-juhd* disebutkan sekali saja, yakni pada QS. *at-Taubah* [9]: 79. Menurut Muhammad Fuad Abdul Baqi, seluruh ayat itu, menunjukkan pada arti pencurahan, penegerahan kemampuan dan bekerja keras.[2]

Dari makna semantik di atas, maka ada dua unsur pokok dalam makna ijtihad: *pertama*, daya atau kemampuan; *kedua*, objek yang sulit, dan berat. Hal ini senada dengan kesimpulan Ibn Hazm, yang mengatakan istilah tersebut hanya digunakan dalam menyatakan persoalan-persoalan yang bersifat berat, sulit dan membutuhkan kemampuan yang mumpuni.[3] Oleh karena itu, penggunaan kata *"ijtihâd"* meniscayakan adanya kesulitan yang ditempuh untuk menghasilkan atau menyimpulkan hukum-hukum yang penting dalam masalah *syara'*.

Secara terminologis, para pakar *ushul* memberikan definisi ijtihad dengan redaksional yang beragam. Dalam hal ini, al-Kafrawi dalam bukunya menyebutkan hingga 27 definisi, baik dari pakar *ushul* klasik maupun kontemporer. Namun al-Kafrawi memberikan catatan berikut: *pertama*, pada dasarnya ulama *ushul* dalam mendefinisikan ijtihad dari berbagai sudut, sehingga melahirkan redaksi yang berbeda-beda. Ada yang menggunakan istilah *badzlu al-juhd* atau *istifraghu al-wus'ie*, karena melihat ijtihad sebagai aktivitas penalaran. Adapula yang menggunakan

[1] Ibn Mandzur, *Lisân al-Arab*, vol.5, (Beirut: Dâr as-Shadir, T.Th.), h. 133

[2] Muḥammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mufahras li Alfâz al-Qurân al-Karîm*, (Kairo: Dâr al-Hadîst, 1996), h. 224.

[3] Ibn Hazm, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, juz VIII, (Beirut: Dâr Âfaq al-Jadîdah, tt.), h. 133.

istilah *al-malakah* atau *al-qudrah li istinbâth al-ahkâm*, karena melihat ijtihad sebagai sifat yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid.

Kedua, ulama *ushul* juga berbeda dalam mendefinisakan ijtihad dari segi hukum yang hendak dicapai melalui ijtihad. Ada yang mendefinisikannya untuk memperoleh hukum-hukum *syar'iyyah far'iyyah*, adapula yang hanya dengan menggunakan "kata umum", misalnya untuk mendapatkan hukum, atau untuk memperoleh yang diinginkan. Demikian halnya, mereka berbeda, apakah hukum tersebut cukup sampai pada *dzan* (dugaan kuat) atau harus dengan *'ilm* (pasti). Kelompok pertama dipelopori al-Amidi dalam *al-Ihkâm*, as-Subki dalam *Jam'u al-Jawâmi'*, Syekh Zakaria dalam *Lubb al-Ushûl*, Ibn Abdu as-Syakûr dalam *Muslam at-Tsubût*, Ibn Nujaim dalam *Fath al-Ghifâr*, dan Ibn al-Humâm dalam *at-Tahrîr*. Sementara kelompok kedua diwakili oleh al-Ghazâli dalam *al-Mustashfâ*-nya, Ibnu Qudamah dalam *Raudh an-Nâdzir*-nya, dan al-Bukhari dalam *Kasf al-Asrâr*.

Ketiga, sebagian pakar *ushul* mendefinisikan ijtihad mengarah pada dikotomi substansi ijtihad itu sendiri, yakni ada *ijtihâd tâm* dan *ijtihâd nâqis*. Kesan dikotomi ini dapat dilihat dari definisi al-Thufi dalam *Syarah Mukhtashar al-Raudhah*.[4] Meskipun demikian, seluruhnya mengacu pada maksud yang sama dan tidak jauh dari maknanya secara bahasa. Bahkan, pengertian ijtihad menurut bahasa ini memiliki relevansinya dengan pengertian ijtihad menurut istilah. Keduanya, pada intinya memiliki arti kesanggupan dan kemampuan dalam menyelesaikan persoalan-persoalan yang berat. Karena kegiatan ijtihad lebih bertumpu pada kegiatan intelektual, maka persoalan yang dihadapi lebih banyak mengarah pada pengerahan kemampuan intelektual secara maksimal untuk mendapatkan ketentuan hukum-hukum *syara'*.

Pakar *ushul fiqh* klasik al-Baidhâwi, mendefinisikan ijtihad secara terminologi dengan: إِسْتِفْرَاغُ الْجُهْدِ فِي دَرْكِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ, mengerahkan segala kemampuan secara maksimal untuk mendeteksi hukum-hukum *syar'i*.[5] Sementara dari kalangan ulama kontemporer, Muhammad Abu

[4] Al-Kafrawi, *al-Istidlâl inda al-Ushûliyyîn*, (Kairo: Dâr al-Sâlam, 2002), Cet. I, h. 301-305.

[5] Ibn Umar al-Baidhawi, *Minhâj al-Ushûl ila Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Muassasah al-Risâlah, tt.), h. 124. Al-Buthi mengomentari definisi yang dikemukakan al-Baidhawi di atas, beliau membedakan antara ijtihad dalam arti luas dan arti khusus, yakni seluruh upaya mengerahkan tenaga untuk menghasilkan sesuatu yang ingin dicapainya. Misalnya, para pakar kanun, lembaga peradilan (*qudhât*) yang mengerahkan segala kemampuannya dalam mencari hukum-hukum untuk memutus perkara yang dihadapinya. Atau para pakar sosiologi, ekonomi, sejarah yang dengan mengerahkan kemampuan maksimalnya untuk menggali pengetahuan sesuai dengan

Zahrah memberikan definisinya dengan daya upaya ahli hukum Islam (*faqîh*) semaksimal mungkin dalam mengistinbatkan hukum praktis dari dalil-dalil terperinci.[6]

Lebih lanjut, Abu Zahrah menjelaskan tugas seorang *faqîh* tidak hanya memproduk hukum (*istinbâth al-hukm*), melainkan berijtihad dalam mensinergikan atau merelevansikan hukum ke dalam realitas kehidupan (*tathbîq al-hukm*). Dalam hal ijtihad yang pertama, sebagian besar ulama, menyatakan bahwa ijtihad model ini dianggap sudah sempurna dengan berbagai pendapat yang dikemukan oleh para *fuqahâ* berkaitan dengan berbagai hukum praktis-aplikatif yang bersumber dari dalil-dalilnya. Sementara ijtihad model kedua, para ulama sepakat bahwa setiap masa tidak boleh luput dari ulama setingkat ini. Tugas utama mujtahid tingkat ini adalah men*tahkrij* dan melakukan konfirmasi hukum-hukum yang telah disimpulkan oleh ulama terdahulu berupa fikih ke dalam kenyataan hidup dengan berbagai situasi, kondisi yang berbeda. Inilah yang dalam term *ushûl al-fiqh* disebut dengan *ijtihâd tahqîq al-manâth*.[7]

Abdul Wahhab Khallaf juga memberikan definisi ijtihad mirip dengan definisi yang dikemukakan oleh Abu Zahrah. Beliau mengemukakan demikian:

اَلْإِجْتِهَادُ فِي اصْطِلَاحِ الْأُصُوْلِيِّيْنَ هُوَ بَذْلُ الْجُهْدِ لِلْوُصُوْلِ إِلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِي مِنْ دَلِيْلٍ تَفْصِيْلِيٍّ مِنَ الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ

"Ijtihad dalam istilah pakar ushul adalah pengerahan daya upaya untuk sampai kepada hukum syara' dari dalil yang terperinci dengan bersumber dari dalil-dalil syarâ'."[8]

Pengertian ijtihad yang dikemukakan Abu Zahrah dan Abdul Wah-

kompetensinya masing-masing. Kesemuanya itu berbeda dengan ijtihad dalam arti khusus, yakni berupa aktivitas menggali hukum-hukum *syar'i* dari dalil-dalilnya. Lihat Muḥammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthi, *Hiwâr Haula Musykilât Hadhariyâh*, (Damaskus: Dâr al-Fârâbî, 2005), h. 194.

[6] Muḥammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arâbi, T.Th.), h. 379.

[7] Secara bahasa, *tahqîq* berarti ketetapan, pemantapan, identifikasi, penelitian, penyelidikan, penggalian, sedangkan *al-manâth* berarti tempat bergantung. Jadi, *tahqîq al-manâth* berarti penerapan atau realisasi hukum-hukum *syar'i* pada realitas dan hubungan-hubungan parsialnya pada tataran praktis. Lihat Muhammad Sa'îd Ramadhân Al-Bûthi, *Hiwâr Haula Musykilât Hadhâriyyah*, (Damaskus: Dâr al-Fârâbi, 2005), h. 220.

[8] Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islâmiyyah, T.Th.), h. 216.

hab Khallaf di atas, sepertinya membatasi ruang lingkup ijtihad kepada persoalan hukum saja. Artinya, seseorang yang melakukan pengkajian di luar bidang hukum Islam tidak disebut sebagai mujtahid. Pengertian tersebut, menurut Umar Syihab, sebagaimana dikutip Kutbuddin Aibak terlalu jauh melangkah dari pengertian atau makna ijtihad sesungguhnya, sebab pengkajian yang dilakukan oleh para mujtahid dalam disiplin ilmu hukum tidak berbeda jauh berbeda dengan pengkajian yang dilakukan dalam disiplin ilmu lain. Mereka juga membutuhkan pengerahan daya upaya (daya pikir) untuk mendapatkan hasil kajian yang mapan dan benar, sebagaimana yang dibutuhkan oleh ulama-ulama yang bergerak di bidang ilmu hukum Islam. Oleh karena itu, sebaiknya pengertian ijtihad dikembalikan kepada pengertian etimologisnya, yakni bahwa segala daya upaya yang mengarah pada pengkajian, baik dalam ilmu hukum maupun ilmu-ilmu lainnya, seperti ilmu kalam atau ilmu tasawuf, yang semuanya itu dikategorikan sebagai bentuk ijtihad. Dengan demikian, orang yang bergelut dalam pengkajian ilmu apa pun juga dikategorikan sebagai mujtahid.[9]

Dari definisi di atas, dapat ditarik bahwa hakikat dari ijtihad sebagai berikut:

1. Ijtihad adalah pengerahan daya nalar secara maksimal.
2. Usha ijtihad dilakukan oleh orang yang telah mencapai derajat tertentu di bidang keilmuan disebut *faqih*.
3. Produk atau usaha yang diperoleh dari ijtihad itu adalah dugaan kuat tentang hukum *syara'* yang bersifat praktis.
4. Usaha ijtihad ditempuh dengan cara-cara istinbat.

Dengan demikian, ijtihad adalah penggalian hukum dari teks-teks keagamaan baik berupa dari Al-Qur'an maupun as-Sunnah. Aktivitas ijtihad merupakan upaya kerja keras yang bermodalkan intelektualitas dan kepiawaian metodologis dalam memahami interpretasi teks ajaran, baik secara literal maupun kontekstual dengan menggunakan kaidah kaidah universal yang disesuaikan dengan prinsip-prinsip dasar syariah yang sering disebut dengan *maqâshid as-syarî'ah*.

Terlepas dari itu, diakui atau tidak, memang aktivitas ijtihad hukum Islam (*fikih*) di kalangan umat memiliki keunikan tersendiri dibandingkan dengan upaya-upaya pengerahan kemampuan di dalam

[9] Kutbuddin Aibak, *Metodologi Pembaruan Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2008), h. 27.

disiplin ilmu pengetahuan lainnya. Itu sebabnya, fikih sebagai produk ijtihad dianggap salah satu epistemologi ilmu kewahyuan yang paling konkret bersentuhan langsung dengan realitas. Kerena pijakan fikih tidak semata otoritas normatif yang melangit, tetapi juga penghayatan terhadap realitas objektif yang membumi.

B. OBJEK IJTIHAD

Wilayah ijtihad atau *majâl al-ijtihâd* adalah masalah-masalah yang diperbolehkan penetapan hukumnya dengan cara ijtihad. Term teknis yang biasa digunakan dalam disiplin ilmu *ushûl fikih* adalah *mujtahid fih*.[10] Menurut Abu Hamid Muhammad al-Ghazâli, اَلْمُجْتَهِدُ فِيْهِ هُوَ كُلُّ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ لَيْسَ فِيْهِ دَلِيْلٌ قَطْعِيٌّ, yakni ranah ijtihad adalah setiap hukum *syara'* yang tidak memiliki dalil-dalil yang bersifat pasti (*qath'î*).[11]

Menurut Muhammad Sa'id Ramadhan al-Bûthi, bahwa ranah ijtihad yang terbatas pada hukum-hukum yang tidak bersandarkan pada dalil-dalil hukum yang *qath'î*. Menurutnya, hal itu karena kebutuhan ijtihad ada ketika munculnya kemungkinan-kemungkinan yang terkandung di dalam ketetapan sumber teks (*tsubût al-nas*) atau di dalam indikator-indikatornya (*dilâlat al-nas*). Hal demikian itu tidak akan terjadi, kecuali jika dalil-dalil hukumnya dari dalil-dalil *zhannî*.[12]

Secara umum, ranah ijtihad menurut Abdul Karîm Zaidân berkisar pada dalil-dalil *zhannî*. Mujtahid pada tataran ini, ia akan berusaha mengungkap makna-makna lafaz dari kajian *dilâlah*-nya, mentarjih *dilâlah-dilâlah* itu dengan lainnya. Dari sini, maka peluang para fukaha untuk berselisih pendapat masih sangat terbuka lebar.[13] Meskipun pada dasarnya para fukaha terkadang sama-sama menggunakan metode penalaran teks dengan pendekatan *bayâni*, akan tetapi dalam kaidah-kaidah *lughâwiyyah* yang digunakan untuk memahami *nash* pun, bisa terjadi perbedaan. Hal ini yang melatarbelakangi lahirnya perbedaan pendapat dalam kasus-kasus tertentu, yang pada gilirannya akan menghasilkan kesimpulan hukum (*istinbâth al-hukm*) yang berbeda pula.

---

[10] Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarok, *Metodologi Studi Islam*, Cet. III, (Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2000), h. 104.

[11] Abu Hamid Muḥammad al-Ghazali, *al-Mustashfa min ilm al-Ushul*, Vol. IV (T.Tp.: T.Th), h. 18. Muḥammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthi, *Hiwâr Haula Musykilât Hadhâriyyah*, (Damaskus: Dâr al-Fârâbi, 2005), h. 200.

[12] Muḥammad Sa'îd Ramadhân Al-Bûthi, *Hiwâr Haula Musykilât Hadhâriyyah*, (Damaskus: Dâr al-Fârâbi, 2005), h. 200.

13 Wahbah az-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Vol. II (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986), h. 1053.

Perbedaan hasil ijtihad di antara para fukaha tidak lain karena perbedaan mereka dalam memahami teks-teks yang berhubungan dengan larangan (*an-nahî*) dan perintah (*al-amr*). Demikian halnya, perbedaan mereka terjadi dalam memahami *dilâlah* lafaz umum, apakah partikular-partikularnya (*afrâd alfâdz al-umûm*) bersifat *qath'î* atau *zhannî*. Perbedaan dalam menentukan apakah lafaz itu termasuk *mutlaq* atau *muqayyad* dan sebagainya.[14]

Ranah lain yang juga menjadi garapan ijtihad, menurut Abdul Karîm Zaidân menyangkut kasus-kasus yang pada dasarnya belum ditemukan dalilnya dalam Al-Qur'an, as-Sunnah, dan *ijmâ'*. Dalam kondisi seperti itu, mujtahid harus mengerahkan potensinya secara maksimal untuk "melirik" pada dalil-dalil lain, seperti *qiyâs* dan dalil-dalil hukum lainnya. Tentunya, tidak dimungkiri pula, bahwa mujtahid dalam hal ini, masing-masing setiap mazhab fikih memiliki ciri khas dalam ber-*istinbât* untuk mencari solusi hukum yang belum tersentuh oleh jangkauan teks tersebut.[15]

Dalam pandangan as-Syaukânî, bukan berarti ketika suatu kasus tidak ditemukan dalilnya dari Al-Qur'an dan as-Sunnah, lantas langsung berpaling kepada *istidlâl*. Karena menurutnya, bisa jadi suatu kasus tidak ditemukan hukumnya dari pengertian lahir teks, tetapi justru terdapat dalam makna yang tersirat dari teks itu sendiri. Itu sebabnya, as-Syaukânî membagi teks atas dua jenis: *al-nushûsh al-jaliyyah* (teks-teks yang jelas maknanya) dan *al-nushûsh al-khafiyyah* (teks-teks yang samar dan tersembunyi maknanya). Bagi as-Syaukânî, hukum yang dipahami dari teks (*al-mafhûm min al-nash*) yang tersembunyi bukan berarti hukum tersebut tidak didasarkan pada teks itu sendiri. Oleh karenanya, *qiyâs* menurutnya adalah suatu bentuk pemahaman teks, bukan di luar makna teks. Hal ini yang mendasari beliau untuk menempatkan salah satu bentuk *qiyâs* sebagai bagian dari *mafhûm* dalam kajian *ushul fiqh*.[16]

Terkait dengan ranah ijtihad kontemporer, Yusuf al-Qardhawi dalam bukunya *al-Ijtihâd fi as-Syarî'ah al-Islâmiyyah* mengusulkan pada dua ranah yang menjadi fokus garapan atau medan ijtihad kontemporer.

---

[14] Abdul Karim Zaidân, *al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: al-Muassasah al-Risâlah, 1987), h. 406.

[15] Abdul Karim Zaidân, *al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: al-Muassasah al-Risâlah, 1987), h. 407.

[16] Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad as-Syaukânî*, (Ciputat: PT Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 104.

Pertama, masalah-masalah yang berhubungan dengan keuangan dan ekonomi kontemporer. *Kedua*, problematika kontemporer yang berkaitan dengan sains dan dunia kedokteran.[17]

C. SYARAT-SYARAT DAN TINGKATAN IJTIHAD

Berijtihad bukanlah persoalan yang sederhana, seseorang yang akan melakukan ijtihad harus memiliki kemampuan khusus, sehingga dimungkinkan untuk melakukan ijtihad dan hasil ijtihadnya dapat diterima dan diakui di kalangan umat Muslim. Oleh karena itu, para ulama menetapkan beberapa syarat-syarat dalam berijtihad. Persyaratan yang ditetapkan oleh para ulama ada yang secara garis besar, ada yang secara perinci disebutkan. Meskipun demikian, persyaratan umum tentang ijtihad jika dijabarkan akan menghasilkan rincian yang sama.

Pada umumnya para ulama *ushul* mensyaratkan terhadap seseorang yang melakukan ijtihad sebagai berikut: *Pertama*, mempunyai pengetahuan yang luas tentang Al-Qur'an serta memiliki kemampuan untuk memahaminya, berpijak dari keyakinan bahwa Al-Qur'an adalah sumber utama hukum Islam dan pedoman umat Islam. Pengetahuan tentang Al-Qur'an mencakup pula ilmu-ilmu yang berkaitan dengannya, seperti: *Nasikh Mansukh, Asbab al-Nuzul, Mujmal dan Mubayyan, Muthlak dan Muqayyad, Mantuq* dan *Mafhum, lafadz 'Aam* dan *Khos*.

Kedua, mempunyai pengetahuan tentang Sunnah Nabi yang merupakan sumber hukum Islam setelah Al-Qur'an. Pengetahuan ini mencakup pula pengetahuan tentang ilmu *Jarh wa Ta'dil, Asbab al-Wurud al-Hadist*, ilmu *Hadis Diroyah* dan *Riwayah*, dan ilmu yang lain yang berkaitan dengan Hadis.

Ketiga, mengetahui masalah-masalah yang telah menjadi *ijma'* para ulama terdahulu, sehingga tidak keliru dalam mengistinbatkan hukum dan memberikan fatwa yang bertentangan dengan hasil *ijma'*.

Keempat, mengetahui bahasa Arab dengan baik dan sempurna, sehingga memungkinkan bagi mujtahid untuk menghayati rasa bahasa (*dzauq*) serta memahami susunan kata-katanya (*uslub*).

Kelima, mengetahui *Maqashid as-Syari'ah*. Syarat ini penting, karena berijtihad merupakan usaha untuk menyingkap maksud dan tujuan setiap hukum yang disyariatkan Allah yang memiliki kandungan

[17] Yusuf al-Qardhawi, *al-Ijtihâd fi as-Syarî'ah al-Islâmiyyah ma'a Nazharât Tahlîliyyah fi al-Ijtihâd al-Mu'âshir*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1996), h. 102-104.

filosofis yang kuat dan komprehensif.[18]

Selain syarat-syarat yang telah dikemukakan di atas, sebenarnya masih ada syarat-syarat lain yang ditambahkan oleh para ulama namun sebagian para ulama berpendapat bahwa syarat tersebut merupakan syarat-syarat yang bersifat kualitatif, sehingga sulit untuk mengukurnya, seperti syarat harus adanya *al-isti'dad al-fitri* (kesiapan naluri), harus beriman dan cerdas.

Muhammad Tiwana secara perinci mengklasifikasikan persyaratan ijtihad dalam beberapa kelompok sebagai berikut: *Pertama*, syarat-syarat umum (*al-syurut al-'ammah*) yang mencakup balig, berakal, kuat daya pemahamannya, dan beriman. *Kedua*, syarat-syarat penting (*al-syurut al-hammah*) yang meliputi penguasaan bahasa Arab, mengetahui *ushul fiqh*, mengetahui logika (*mantiq*), mengetahui asal hukum suatu permasalahan (*al-baroah al-ashliyyah*). *Ketiga*, syarat-syarat pokok (*al-syurut al-assasiyyah*) yaitu seorang mujtahid harus memiliki pengetahuan tentang Al-Qur'an, memahami as-Sunnah, memahami tujuan *syara'* (*maqashid al-syari'ah*), mengetahui kaidah-kaidah umum (*al-qawaid al-kulliyyah*). *Keempat*, syarat-syarat pelengkap (*al-syurut al-takmiliyyah*) meliputi masalah-masalah baru yang diijtihadi tidak terangkum dalam dalil *qat'i*, mengetahui masalah-masalah *khilafiyyah*, dan selalu menjaga kesalihan dan ketakwaan.

Tanpa memenuhi syarat-syarat yang telah disebutkan di atas, maka seseorang tidak dapat dikategorikan sebagai mujtahid yang dapat melakukan ijtihad. Di kalangan fukaha, tingkatan mujtahid ada beberapa tingkatan di antaranya:

Pertama, *mujtahid mutlak mustaqil* (mujtahid independen), yaitu mujtahid yang membangun teori dan kaidah istinbat sendiri tanpa bersandar pada kaidah istinbat pihak lain. Yang termasuk dalam tingkatan ini adalah: Malik bin Anas, Abu Hanifah, Syafi'i, Ibnu Hambal, Laist ibn Sa'ad, al-'Auza'i, Sufyan as-Stauri, Abu Staur, dan lainnya.

Kedua, *mujtahid muntasib* (mujtahid berafiliasi), yaitu mujtahid yang melakukan ijtihad dengan menggunakan kaidah istinbat imam mazhab yang diikutinya, meskipun terkadang dalam masalah *furu'* berbeda dengan imam yang diikutinya. Yang termasuk dalam tingkatan ini di antaranya: Abu Yusuf, Muhammad Saibani, dan Zufar dari kalangan Hambaliyyah. Abd al-Rahman ibn Qasim dan Asyhab bin Wahab dari

[18] Bandingkan dengan Satria Efendi M. Zein, *ushul fiqh*, Cet. II, (Jakarta: Kencana, 2008), h. 254.

kalangan Malikiyyah. Al-Buwaiti, al-Za'faroni, dan al-Muzani dari kalangan Syafi'iyyah, Ibnu Taimiyyah dan Ibnu Qasim dari Hambaliyyah.

Ketiga, mujtahid fi al-Mazhab, yaitu mujtahid yang mengikuti imam mazhabnya dalam kaidah istinbat maupun dalam masalah *furu'*. Mereka melakukan ijtihad dalam masalah-masalah yang ketentuan hukumnya tidak didapatkan dari imam mazhabnya.

Keempat, mujtahid murajih, yaitu mujtahid yang tidak mengistinbatkan masalah *furu'*, mereka melakukan ijtihad hanya sebatas membandingkan beberapa pemikiran hukum mujtahid sebelumnya.[19]

Dengan klasifikasi tingkatan mujtahid tersebut dapat dikemukakan bahwa sesungguhnya ijtihad itu tetap terbuka. Adapun pendapat yang mengatakan ijtihad telah tertutup mungkin ditujukan terhadap ijtihad yang mengklaim sampai derajat mujtahid *mustaqil* maupun *muntashib*, yang oleh para ulama ditolak keberadaannya saat ini. Adapun yang berijtihad sampai tingkatan *fi al-mazhab* maupun *murajjih* masih terbuka luas. Karena meniadakan berarti meniadakan hukum Islam yang dinamis menjadi statis dan beku, apalagi banyak permasalahan baru yang muncul kemudian yang tidak dijelaskan dalam *nash* dan tidak dikemukakan oleh ulama' terdahulu. Sementara itu membuka pintu ijtihad berarti pula menjadikan permasalahan baru yang muncul saat ini akan diketahui hukumnya, sehingga Hukum Islam menjadi dinamis dan berkembang sesuai dengan perkembangan masa dan kemajuan zaman. Dengan demikian, hukum Islam tidak statis dan beku, tapi terus berkembang sesuai dengan perkembangan dan kemajuan peradapan manusia. Terutama dalam masalah-masalah muamalah yang senantiasa berkembang, hal ini ijtihad sangat diperlukan untuk memberikan solusi hukum terhadap permasalahan-permasalahan yang baru muncul.

D. KLASIFIKASI IJTIHAD KONTEMPORER

Dilihat dari berbagai sisinya, hukum Islam memiliki sifat fleksibilitas yang dapat terus dikembangkan seiring dengan perubahan yang terjadi dalam masyarakat. Dari segi material hukumnya, Islam telah membuktikan dalam sejarahnya bahwa ia terus mengalami pengayaan, mulai dari era Rasulullah, sahabat, tabiin dan era imam-imam mazhab terlihat jelas mengenai hal ini. Di samping itu, dari segi metodologi hukum Islam juga memperlihatkan perkembangan ini, sehingga kela-

[19] Satria Efendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, Cet. II, (Jakarta: Kencana, 2008), h. 258.

hiran ilmu *ushul fiqh* di era Imam Mujtahid merupakan bukti paling nyata dari perkembangan metodologis dari hukum Islam. Bahkan kalau dicermati, maka sesungguhnya pengayaan materi hukum tidak lepas dari semakin banyaknya metode yang bermunculan di dalam memahami teks-teks suci terutama yang berkaitan dengan ayat atau Hadis hukum. Demikian halnya, klasifikasi ijtihad dapat dilihat dari berbagai aspeknya sebagai berikut:

1. Klasifikasi Ijtihad dari Segi Pelakunya

Di lihat dari aspek ini, ijtihad dapat dibagi menjadi dua bagian, *ijtihad fardi* (individual) dan *ijtihad jama'i* (kolektif). *Ijtihad fardi* adalah ijtihad yang dilakukan oleh perorangan secara individual yang memiliki kompetensi sebagai mujtahid. Misalnya, ijtihad yang dilakukan oleh para imam mujtahid terkemuka seperti Imam Abu Hanifah, Imam Malik bin Anas, Imam Muhammad Idris al-syafi'i dan Imam Ahmad bin Hambal.

Sementara *ijtihad jama'i* atau kolektif merupakan proses penggalian hukum yang dilakukan oleh sekelompok pakar, baik pakar dalam satu bidang ilmu, seperti sekelompok ulama *ushul fiqh* dan ahli fikih (fukaha), atau pakar dari berbagai bidang ilmu, seperti gabungan beberapa ulama fikih dan *ushul fiqh* dengan pakar ilmu lainnya seperti disiplin kedokteran, ekonomi, politik, dan lain-lain.

Ijtihad *jamâ'i* ini, bukan berarti memasung kreativitas ulama kontemporer untuk menggali hukum secara individual (*ijtihâd fardî*), melainkan upaya untuk menghindari munculnya "fatwa-fatwa liar". Lebih dari itu, implementasi *ijtihâd jamâ'i* ini memiliki karakteristik dan keistimewaan tersendiri. *Pertama,* dengan ijtihad kolektif berarti telah merealisasikan prinsip dasar permusyawaratan (*mabda as-syûrâ*). *Kedua,* ijtihad kolektif menghasilkan hukum yang lebih akurat dan valid, karena ia melibatkan banyak pakar disiplin ilmu pengetahuan, sehingga dapat memahami dan menjawab problematika kontemporer secara komprehensif. *Ketiga,* ijtihad kolektif sebagai reposisi *ijmâ'*, yakni menggali hukum berdasarkan diskusi antar-ulama. Meskipun ijtihad kolektif ini tidak sama persis dengan *ijmâ'*, karena tidak disyaratkan atas kesepakatan seluruh anggota diskusi, melainkan cukup mayoritas dari anggota diskusi. Hal ini berbeda halnya dalam *ijmâ'* yang mengharuskan adanya kesepakatan dari para ulama secara keseluruhan, sehingga otoritasnya dapat dijadikan sebagai sandaran hukum. *Keempat,* ijtihad

kolektif membuka pintu terjalinnya persatuan umat Islam.[20] *Kelima*, ijtihad kolektif sebagai solusi problematika kontemporer. *Keenam*, ijtihad kolektif berarti sikap saling melengkapi dalam menetapkan hukum.[21]

Di abad ini, ijtihad kolektif sudah terlembaga atau dibentuk suatu forum oleh institusi-institusi Islam terkemuka. Paling tidak, ada tiga forum besar dan terkenal yang menerapkan ijtihad kolektif di masa kini. Forum-forum tersebut yaitu: *Pertama, Majma' al-Buhûts al-Islâmiyyah* yang didirikan pada tahun 1381 H/1961 M, bertempat di Al-Azhar Mesir. *Kedua, Al-Majma' al-Fikihi* yang diprakarsai oleh Liga Dunia Islam (*Rabithah il-Ālam il-Islâmi*) yang berkedudukan di Makkah, didirikan pada tahun 1398 H. *Ketiga, Majma' al-Fiqh al-Islâmi* di bawah naungan OKI (Organisasi Konferensi Islam) atau *Munadzamat al-Mu'tamar al-Islâmi* yang bersekretariat di Jeddah, berdiri setelah *Mutamar al-Qimmah al-Islâmiyyah* pada tahun 1401 H/1981 M.[22]

2. Klasifikasi Ijtihad dari Segi Proses Kerjanya

Menurut Muhammad Abu Zahrah, ijtihad dilihat dari segi proses kerjanya dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian, ijtihad *istinbathi* dan ijtihad *tathbiqi*.[23] Ijtihad istinbathi yaitu ijtihad yang dilakukan para fukaha khusus untuk mengistinbatkan hukum dari dalil. Ijtihad model ini, hanya mampu dilakukan oleh ulama tertentu yang dalam *ushul fiqh* disebut mujtahid. Menurut jumhur fukaha, ijtihad bentuk ini mungkin saja mengalami kemandekan di masa-masa tertentu ketika hasil ijtihad masa lampau masih dianggap cukup untuk menjawab masalah-masalah yang muncul di kalangan umat Muslim.

Ijtihad *tatbiqi* adalah ijtihad yang dilakukan untuk menerapkan hukum Islam. Ijtihad model ini akan selalu ada sepanjang masa selama umat Islam melaksanakan ajaran agama mereka. Dengan kata lain, ijtihad *tathbiqi* merupakan upaya untuk meneliti suatu masalah di mana hukum hendak diidentifikasi dan diaplikasikan sesuai ide yang terkandung dalam *nash*. Ijtihad kedua ini juga disebut sebagai ijtihad *tahqiq al-manath*.

---

[20] Sya'ban Muḥammad Ismail, *al-Ijtihâd al-Jamâ'i wa Ahammiyatuhu fi Muwâjahat Musykilat al-Ashr* (Mekkah: .T.Tp., 1428 H), h. 61-69.

[21] Mâhir Hâmid al-Hauli, *"Tanzîm al-Ijtihâd al-Jamâ'i fi al-Âlam al-Islâmi," Jurnal al-Jâmiah al-Islâmiyyah* 17, No. 2 (2009), h. 19.

[22] Sya'ban Muḥammad Ismail, *al-Ijtihâd al-Jamâ'i wa Daur al-Majâmi' al-Fikihiyyah fi Tathbiqihi*, (Beirut: Dâr al-Basyâir al-Islâmiyyah,T.Th.), h. 137.

[23] Muhammad Abu Zahrah, *ushul fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, T.Th). h. 379.

Klasisfikasi di atas dapat mempermudah untuk memahmi mekanisme ijtihad. Dalam ijtihad *istinbathi*, seorang mujtahid memfokuskan perhatiannya pada upaya penggalian ide yang terkandung dalam *nash* yang abstrak. Sementara dalam ijtihad *tatbiqi* seoerang mujatahi berupaya menerapkan ide yang abstrak tadi kepeda permasalahan-permasalahan yang konkret. Jadi, objek kajian ijtihad *istinbati* ad alah *nash*, sedangkan objek kajian ijtihad *tatbiqi* adalah manusia sebagai pelaku hukum dengan dinamika perubahan dan perkembangan yang dialaminya. Ijtihad tatbiqi dapat disebut sebagai upaya sosialisasi dan penerapan ijtihad atas *nash* pada tataran kehidupan manusia yang senantiasa berkembang dan dinamis.[24]

3. Klasifikasi Ijtihad dari Tantangan Zamannya

Menurut Yusuf al-Qaradhawi, bahwa di era kontemporer ini diperlukan *design* ijtihad kontemporer,[25] sebagaimana ditawarkan dalam bukunya yang berjudul *al-Ijtihad al-Mu'ashir* sebagai berikut:[26] *Pertama, ijtihad intiqa'i*. Maksud ijtihad *intiqa'i* adalah memilih suatu pendapat dari beberapa pendapat terkuat yang terdapat pada warisan fikih Islam yang penuh dengan fatwa dan putusan hukum.

Kedua, ijtihad insya'i. Maksud ijtihad *insya'i* adalah pengambilan konklusi hukum dari suatu persoalan yang belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu. Atau cara seseorang mujtahid kontemporer untuk memilih pendapat baru dalam masalah itu, yang belum ditemukan di dalam pendapat ulama salaf. Boleh jadi, ketika para pakar fikih terdahulu berselisih pendapat sehingga terjadi dua pendapat, maka mujtahid masa kini memungkin untuk memunculkan pendapat ketiga.

Ketiga, integrasi antara *ijtihad intiqa'i* dan *insya'i*. Di antara bentuk ijtihad kontemporer adalah ijtihad perpaduan antara *intiqa'i* dan *insya'i*, yaitu memilih pendapat para ulama terdahulu yang dipandang lebih relevan dan kuat kemudian dalam pendapat tersebut ditambah unsur-unsur ijtihad baru.

---

[24] Mardani, *Ushul Fikih*, (Jakarta: Rajawali Press, 2013), h. 364.

[25] Al-Qaradhawi juga memberikan rambu-rambu bahwa ada beberapa hal yang harus dihindari agar di dalam berijtihad tidak terjadi penyimpangan, yaitu: Mengabaikan *nash*, salah memahami *nash* atau menyimpang dari konteksnya, kontra terhadap *ijma'* yang dikukuhkan, *qiyas* tidak pada tempatnya, kealpaan terhadap realitas zaman, dan berlebih-lebihan dalam mengungkapkan kepentingan umum walaupun harus mengabaikan *nash*.

[26] Yusuf al-Qaradhawi, *Ijtihad Kontempore Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, alih bahasa oleh Abu Barzani, (Surabaya: Risalah Gusti 1995), h. 15.

Selain klasifikasi di atas, bila diteliti lebih jauh, maka sesungguhnya ada lima golongan yang telah mewarnai pemikiran ijtihad dalam hukum Islam, yaitu:

Pertama, skripturalisme konservatif, yaitu kelompok yang memahami hukum berdasarkan bunyi teksnya dan tidak mempertimbangkan efektivitas hukum dalam kehidupan di samping mereka mengabaikan kemungkinan adanya penafsiran lain yang menyalahi teks yang tertulis. Dalam sejarah pemikiran yang tergolong kelompok ini adalah mazhab Zhahiri.

Kedua, skripturalisme moderat, yaitu kelompok yang memahami agama secara tekstual tanpa mengabaikan kemungkinan adanya penafsiran atau interpretasi yang diperluas terhadap teks suci dalam batas-batas metode istinbat hukum (*istidlal*). Mazhab Sunni atau mazhab empat dapat dikelompokkan sebagai skripturalis yang moderat ini.

Ketiga, substansialisme rasional adalah kelompok yang mendasarkan pemahaman keagamaannya pada esoteris *nash* agama di atas komitmennya terhadap justifikasi rasional. Situasi dan kondisi politik, ekonomi, sosial kultural sangat berperan mendasari dan mewarnai penafsiran terhadap *nash*. Bagaimanapun nalar rasio sangat terkait dengan *nash* demi mewujudkan efektivitas hukum dan keadilan yang dipahami secara empiris. Pola pemahaman yang dipakai Umar bin Khattab dalam menafsirkan beberapa ketentuan agama dapat dikelompokkan ke dalam aliran ini.

Keempat, rasionalisme liberal, yaitu kelompok yang bercirikan sangat moderat, di mana *nash* agama dan doktrin agama yang normatif dipandang sebagai proyek percontohan pembinaan hukum ilahiah. Dengan demikian, hukum yang ada di dalam Al-Qur'an atau Hadis dapat saja digantikan dengan hukum modern yang lain yang merupakan hasil kreasi manusia kalau memang hal itu dianggap lebih sesuai dengan tuntutan modern. Hal yang terpenting bagi mereka adalah konsep-konsep utama dari tujuan hukum seperti keadilan bisa ditegakkan. Dalam aliran ini konsep keadilan digambarkan sebagai hubungan relasional antara manusia yang berjalan secara seimbang. Dengan demikian, keadilan harus dapat menjamin hubungan tersebut secara baik sesuai dengan sosiokultural masyarakat.

Kelima, universalisme transformatif, kelompok ini dapat pula disebut sebagai kelompok modern yang moderat di antara semua aliran yang telah disebutkan di atas, karena mereka berusaha menggunakan

dan memadukan semua corak pemikiran yang berbeda di atas secara bersamaan dalam menyelesaikan persoalan hukum. Sehingga terkadang kelompok ini tidak menggunakan satu metode tertentu, tetapi menggunakan metode yang berubah-ubah sesuai dengan tuntutan persoalan yang dihadapi. Kelompok ini berpendapat bahwa masing-masing kelompok di atas memiliki keistimewaan yang dapat digunakan dalm mencari penyelesaian hukum.

E. METODE IJTIHAD DALAM PANDANGAN USHULIYUN

Menurut Nabil Shehabi sebagaimana dikutip Ishom El-Saha bahwa *ushul fiqh* sebagai disiplin ilmu tidak hanya membahas persoalan metodologi hukum dalam arti sempit, tetapi juga mengeksplor aspek-aspek yang berkaitan dengan masalah-masalah interpretasi teks melalui pendekatan kebahasaan, logika, epistemologi, dan teologis sekalipun.[27] Oleh karena itu, *ushul fiqh* memiliki posisi yang sangat urgen dalam dinamika pemikiran hukum Islam. Hal ini karena *ushul fiqh* merupakan dasar lahirnya produk fikih. Bisa dikatakan bahwa *ushul fiqh* sebagai pisau analitis dalam merumuskan dan menetapkan produk hukum yang memiliki pijakan yang baku dalam khazanah pemikiran Islam.

Metode istinbat hukum Islam menurut kalangan *ushûliyyûn* terbagi menjadi tiga pola:[28] *Pertama*, metode *Bayâni*, suatu metode penalaran hukum yang berbasis pada kajian semantik. Metode ini juga disebut *tharîqah lafdziyyah*, karena ia berfungsi sebagai pisau analisis dalam mengungkap makna teks, hingga melahirkan suatu kesimpulan hukum secara deduktif. As-Syatibi mengklasifikasikan pola pikir dalam memahami teks pada empat macam pola: *dhâhiriyyat, bâthiniyyât, ma'nawiyyât* dan gabungan antara *dhâhiriyyat* dan *ma'nawiyyât*.[29]

Secara praksis, metode *bayani* berupaya menemukan hukum yang terkandung dalam teks-teks keagamaan, baik dari Al-Qur'an maupun Hadis yang memiliki *dilalah dzanniyah* baik dari aspek ketetapannya maupun dari aspek penunjukkannya. Dengan demikian, hukum yang

[27] M. Ishom El-Saha, "Epistemologi Hukum Islam Perspektif NU" dalam M. Imdadun Rahmat, Ed. *Kritk Nalar Fikih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masail*, (Jakarta: Lakpesdam, 2002), h. 158.

[28] Muhammad *Salam* Madzkur, *al-Ijtihâd fi at-Tasyri' al-Islâmi*, (T.Th.: Dâr an-Nahdhah al-Arabiyyah, 1984), h. 42-49

[29] Abu Ishaq as-Syâtibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûl as-Syarî'ah*, Vol. 2, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, T.Th), h. 64.

memiliki pijakan di dalam teks secara tersurat tetapi tidak memberikan penjelasan secara pasti, maka di sinilah dibutuhkan analisis teks dengan pendekatan gramatikal kebahasaan.

Penerapan metode *bayani* dapat dilihat dalam Al-Qur'an QS. *al-Baqarah* [2]: 222 tentang larangan suami untuk bersetubuh dengan istrinya yang belum suci dari haid. Kata "*yathurna*" pada ayat tersebut memiliki dua versi bacaan; *yathurna* dan *yatahharna*. Al-Syafi'i yang membacanya dengan versi pertama, maka berkesimpulan bahwa ayat tersebut merupakan larangan suami menggauli istrinya selama belum suci dan setelah mandi wajib. Sementara Abu Hanifah yang membaca dengan versi kedua, maka berkesimpulan bahwa larangan menggauli istri ketika itu ketika sedang haid hingga berhentinya haid. Jika haid telah berhenti, suami tidak dilarang menggauli istrinya meskipun belum mandi.[30]

Kedua, metode *Qiyâsi* atau *Ta'lili*, suatu metode dalam menetapkan hukum berdasarkan analogi. Secara teknis, metode ini menyamakan hukum dari kasus yang tidak ditemukan sandaran teksnya kepada kasus yang memiliki dalil berupa teks karena adanya kesamaan *'illat* (sebab-sebab hukum).[31] Termasuk dalam kategori metode *ta'lîli* adalah metode *istihsân*, yaitu beralihnya dari suatu hasil *qiyas* kepada hasil *qiyas* lain yang lebih kuat, atau mentakhsish hasil *qiyas* dengan hasil *qiyas* lain yang lebih kuat.[32]

Penalaran ta'lili dilakukan untuk menggali dan menemukan hukum terhadap permasalahan atas suatu kejadian yang tidak ditemukan dalilnya secara tersurat dalam teks, baik secara *qath'i* maupun *dzanni*. Metode *ta'lili* ini berusaha menjadikan hukum suatu kasus didasarkan pada kejadian yang telah ada teksnya karena memiliki persamaan *'illat*.[33]

---

[30] Asni, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia: Telaah Epistemologis Kedudukan Perempuan dalam Hukum Keluarga*, (Jakarta: Kemenag Dirjen Pendis, 2012), h. 125.

[31] Abdul Hakim Abdul Rahman, *Mabâhits al-'Illat fi al-Qiyâs Inda al-Ushûliyyîn*, (Beirut: Dâr al-Basyar al-Islamiyyah, 1986), h. 36.

[32] Abdul Wahab Khallaf, *Mashâdir at-Tasyrî' al-Islâmi fi mâ lâ Nasha*, (T.Tp.: Dâr al-Qalam, 1970), 69. Husain Hamid Hassan mengutip pendapat as-Sarakhsyi bahwa *istihsân* pada hakikatnya melakukan dua kajian *qiyas*. Hasil kajian pertama cukup jelas kaitannya dengan *ashl*, tetapi kurang relevan dengan kebutuhan masyarakat. Adapun hasil kajian *qiyas* kedua kurang kuat kesamaannya dengan *ashl* tetapi cukup relevan dengan kebutuhan masyarakat. Dalam rangka mencari yang terbaik (*istihsân*) seseorang mujtahid beralih dari *qiyas* pertama kepada hasil *qiyas* kedua. Lihat Husain Hâmid Hassan, *Nadhariyyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islâmi*, (Beirut: Dâr an-Nahdlah al-Arabiyyah, 1971), h. 587.

[33] Kutbuddin Aibak, *Metodologi Pembaruan Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 32.

Secara operasional, penerapan metode ta'lili atau *qiyasi* ini dapat dilihat pada pengharaman terhadap semua jenis minuman beralkohol seperti Brandy, Vodka, Champagne, Beer dan sebagainya. Dasar pengharaman kasus ini yaitu QS. *al-Mâidah* [5]: 90, karena adanya persamaan *'illat*, yaitu dapat menghilangkan potensi akal dalam berpikir.

Ketiga, metode *Istishlâhi*, suatu metode istinbat hukum yang bertumpu pada dalil-dalil umum atas suatu kasus, karena tidak adanya dalil khusus dengan tetap berpijak pada kemaslahatan yang sesuai dengan tujuan syariat (*maqâshid syarî'ah*), yang mencakup tiga kategori kebutuhan: *dharuriyyat* (primer), *hajiyyat* (sekunder) dan *tahsiniyyat* (tersier).[34] Kemaslahatan yang dapat dijadikan pijakan harus memenuhi kriteria berikut: *pertama*, maslahat harus berkisar dalam ruang lingkup tujuan *syari'*; *kedua*, tidak bertentangan dengan Al-Qur'an; *ketiga*, tidak bertentangan dengan as-Sunnah; *keempat*, tidak bertentangan dengan *qiyas*, dan *kelima*, tidak mengabaikan maslahat yang lebih urgen.[35]

Metode *istislahi* ini yang berpeluang untuk melahirkan pemikiran hukum yang progresif-alternatif. Karena tidak semua masalah yang dihadapi di era kontemporer memiliki pijakan normatifnya baik dari teks Al-Qur'an maupun Hadis. Itu sebabnya, para mujtahid dalam merespons problematika kontemporer dengan berpijak pada prinsip-prinsip kemaslahatan sebagai tujuan dasar dari hukum Islam. Contoh aplikatif dalam metode *istislahi* adalah hukum kebolehan untuk memberikan anggota tubuhnya untuk dicangkokkan ke orang lain, selama tidak membahayakan bagi dirinya. Hal ini disyaratkan oleh sebagian kalangan untuk mengharuskan adanya regulasi yang jelas dari pemerintah terkait pemanfaatan organ tubuh manusia tersebut sesuai petunjuk medis dan akhlak mulia.[36]

F. INOVASI IJTIHAD EKONOMI DAN KEUANGAN KONTEMPORER

Inovasi produk menjadi kunci perbankan syariah untuk lebih kompetitif dan lebih berkembang dengan cepat sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Keberhasilan sistem perbankan syari'ah di masa depan

[34] Abû Ishâq al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûl as-Syarî'ah*, Vol. 2. (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, T.Th), h. 2-7.

[35] Muḥammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthi, *Dhawâbithh al-Maslaḥah fi as-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, cet. IV, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005), h. 136-246.

[36] Juhana S. Praja, *Teori Hukum dan Aplikasinya*, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2011), h. 75.

akan banyak tergantung kepada kemampuan bank-bank syari'ah menyajikan produk-produk yang menarik, kompetitif, dan memberikan kemudahan transaksi, sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Inovasi ijtihad produk harus menjadi strategi prioritas bagi bank-bank syariah, sebab inovasi memiliki peran penting di tengah pasar yang kompetitif. Karena itu, industri perbankan syariah harus dapat terus melakukan inovasi-inovasi baru. Berikut pengembangan dan inovasi akad hukum ekonomi syariah.

1. Kredit Tanpa Agunan Syariah

Produk KTA syariah harus diluncurkan dan dikembangkan, mengingat saat ini bank-bank asing konvensional sangat gencar menawarkan produk KTA konvensional. Potensi pasar KTA syariah mencapai 2000 triliun rupiah. Jangan biarkan bank-bank asing menguasai pasar ini. Kalau bank syariah tidak masuk di pasar tersebut, maka dominasi bank-bank asing konvensional semakin merajalela masuk ke UKM rakyat Indonesia, padahal cukup banyak skim akad yang bisa digunakan untuk KTA Syariah tersebut, antara lain dengan *tawarruq* (emas), atau *bai' wafa' dan istighlal.*

Bai' wafa' dan *istighlal* dapat pula digunakan untuk pembiayaan multiguna. Mekanismenya: *Pertama*, nasabah menjual asetnya (rumah, perkebunan, atau mobil), ke bank syariah dengan harga misalkan Rp 200 juta, dengan janji nasabah akan membeli (melunasi) kembali rumah tersebut 2 tahun depan dengan harga yang sama, yakni Rp 200 juta. Dengan jual beli ini, nasabah mendapatkan uang *cash* dari bank dan dengan demikian rumah menjadi milik bank. *Kedua*, selanjutnya, bank menyewakan rumah itu kepada nasabah itu kembali dengan margin tertentu.

Bank mendapatkan keuntungan (margin) dengan cara penyewaan tersebut. Besaran biaya sewa bulanan dapat memilih dua alternatif, *Pertama*, biaya sewa bulanan dan margin disesuaikan dengan besaran cicilan normal pembiayaan, misalnya Rp 10 juta per bulan. Ketika masa ijarah selesai, maka rumah itu kembali dijual bank kepada nasabah dengan harga tertentu. Pilihan *kedua*, dalam perjanjian itu disyaratkan nasabah untuk menyimpan sejumlah dana setiap bulan misalkan Rp 9,2 juta dan ketika jumlah simpanan mencapai Rp 200 juta, maka janji nasabah untuk membeli kembali rumah tersebut diwujudkan. Syarat tersebut tidak dilarang dalam syariah, karena itu ia dibolehkan.

2. Margin During Contruction (MDC)

Tawarruq emas yang berlandaskan *istihsan* dan *maslalah* dapat pula digunakan untuk pembiyaan perkebunan sawit di mana produksinya (hasil buahnya) baru akan terjadi 4 tahun mendatang. Misalkan pengusaha perkebunan sawit mengajukan pembiyaan Rp 10 milyar, namun sawit baru berbuah 4 tahun kemudian. Setelah dana dikucurkan kepada nasabah, sejak bulan pertama nasabah diharuskan membayar margin dari pembiayaan tersebut, padahal sawit baru berbuah 4 tahun mendatang. Sekali lagi harus dicatat, skim akad *tawarruq* emas yang digunakan dalam pembiayaan ini bukanlah *tawarruq* biasa dalam fikih klasik, *tawarruq mashrafiy* ini bukanlah tanpa kontrol, tanpa *visibility study*, dan tanpa *underlying* aset. Bahkan, *underlying asset*-nya berganda. *Pertama*, emas sebagai media jual beli; *kedua*, usaha produktif riil perkebunan sawit.

Sebagian kalangan mengkritik *tawarruq* emas yang penggunaan uangnya tidak jelas. Namun jika penggunaan uang itu jelas untuk usaha sektor riil seperti perkebunan sawit, maka *tawarruq* itu akan mendorong kegiatan produksi dan mempunyai *multiplier effect* bagi masyarakat desa, menyediakan lapangan kerja, dan sebagainya. Di sinilah dalil syariah *istihsan* berperan dan diterapkan, di mana *tawarruq* emas ini memiliki kekhususan yang berbeda dengan *tawarruq* yang dimakruhkan. *Tawarruq* emas ini memiliki *purpose financing* yang jelas untuk sektor riil dan memiliki *multiplier effect* untuk menghidupkan ekonomi masyarakat. Dalam konteks ini pembiayaan sawit dengan model *tawarruq* ini mengandung kemaslahatan yang jelas. Dengan demikian, penerapan *tawarruq* emas untuk pembiayaan sawit dengan sistem *margin during contruction* (MDC), memiliki dalil yang kuat secara syariah (*ushul fiqh*), yaitu *istihsan* dan *maslahah*. *Maslahah* adalah inti dari konsep *maqashid syari'ah*.

3. Syirkah Mutanaqishah

Syirkah mutanaqisah adalah syirkah yang kepemilikan aset (barang) atau modal salah satu pihak (*syarik*) berkurang disebabkan pembelian secara bertahap oleh pihak lainnya.[37] Akad ini dapat digunakan untuk pembiayaan properti, agar *price*-nya bisa kompetitif dengan konvensi-

[37] Lihat, Fatwa Dewan Syariah Nasional MUI No. 73/DSN-MUI/2008 tentang Musyarakah Mutanaqisah.

onal. Hal ini dikarenakan murabahah kurang tepat untuk pembiayaan properti dengan tenor panjang, 7 s/d 15 tahun. Penerapan murabahah untuk properti dengan tenor jangka panjang tersebut sudah dipandang kuno dan lebih berisiko dalam menghadapi fluktuasi pasar. Maka solusinya adalah *syirkah mutanaqishah* yang sudah difatwakan DSN melalui fatwa DSN No. 73/2009. Namun fatwa ini pun sebenarnya masih kurang lengkap, karena hanya memfatwakan 1 model *syirkah mutanaqishah*. Padahal, menurut studi fikih muamalah kontemporer yang lebih luas, setidaknya terdapat enam model (bentuk) *syirkah mutanaqishah*. Sayangnya, *syirkah mutaqishah* yang satu model ini pun belum banyak dipahami para bankir syariah, apalagi untuk memahami penerapan enam model *syirkah mutanaqishah* lainnya.

4. Akad Pembiayaan Take Over atau Pengalihan Utang

Menurut fatwa DSN MUI No. 31/Tahun 2002, ada empat alternatif kontrak, namun dalam praktiknya banyak bankir syariah yang tidak memahami dengan baik konsep dan penerapannya, sehingga penerapannya di lapangan mengalami penyimpangan. Hasil penelitian ilmiah di empat bank syariah di Jakarta menunjukkan hampir 80% desain akad pembiayaan *take over* tidak sesuai dengan syariah. Kesulitan memahami desain akad ini dikarenakan semua akadnya merupakan *hybrid contract* (*al-'ukud al-murakkabah*).

Untuk pembiayaan *take over* properti, menurut fatwa DSN MUI, terdapat empat pilihan desain akad yang kesemuanya adalah kombinasi banyak akad (*al-'ukud al-murakkabah*). Alternatif yang ditawarkan fatwa sebagai berikut:

Alternatif I bahwa: (1) LKS memberikan *qardh* kepada nasabah. Dengan *qardh* tersebut nasabah melunasi kredit (utang)-nya; dan dengan demikian, aset yang dibeli dengan kredit tersebut menjadi milik nasabah secara penuh. (2) Nasabah menjual aset dimaksud angka 1 kepada LKS, dan dengan hasil penjualan itu nasabah melunasi *qardh*-nya kepada LKS. (3) LKS menjual secara *murabahah* aset yang telah menjadi miliknya tersebut kepada nasabah, dengan pembayaran secara cicilan. (4) Fatwa DSN Nomor: 19/DSN-MUI/IV/2001 tentang *al-Qardh* dan Fatwa DSN Nomor: 04/DSN-MUI/IV/2000 tentang Murabahah berlaku pula dalam pelaksanaan Pembiayaan Pengalihan Utang sebagaimana dimaksud alternatif I ini.

Alternatif II bahwa: (1) LKS membeli sebagian aset nasabah, de-

ngan seizin LKK; sehingga dengan demikian, terjadilah *syirkah al-milk* antara LKS dan nasabah terhadap aset tersebut. (2) Bagian aset yang dibeli oleh LKS sebagaimana dimaksud angka 1 adalah bagian aset yang senilai dengan utang (sisa cicilan) nasabah kepada LKK. (3) LKS menjual secara *murabahah* bagian aset yang menjadi miliknya tersebut kepada nasabah, dengan pembayaran secara cicilan. (4) Fatwa DSN Nomor: 04/DSN-MUI/IV/2000 tentang Murabahah berlaku pula dalam pelaksanaan Pembiayaan Pengalihan Utang sebagaimana dimaksud dalam alternatif II ini.

Alternatif III bahwa: (1) Dalam pengurusan untuk memperoleh kepemilikan penuh atas aset, nasabah dapat melakukan akad *Ijarah* dengan LKS, sesuai dengan Fatwa DSN-MUI Nomor 09/DSN-MUI/IV/2002. (2) Apabila diperlukan, LKS dapat membantu menalangi kewajiban nasabah dengan menggunakan prinsip *al-Qardh* sesuai Fatwa DSN-MUI Nomor 19/DSN-MUI/IV/2001. (3) Akad *Ijarah* sebagaimana dimaksudkan angka 1 tidak boleh dipersyaratkan dengan (harus terpisah dari) pemberian talangan sebagaimana dimaksudkan angka 2. (4) Besar imbalan jasa ijarah sebagaimana dimaksudkan angka 1 tidak boleh didasarkan pada jumlah talangan yang diberikan LKS kepada nasabah sebagaimana dimaksudkan angka 2.

Alternatif IV bahwa: (1) LKS memberikan *qardh* kepada nasabah. Dengan *qardh* tersebut nasabah melunasi kredit (utang)-nya; dan dengan demikian, aset yang dibeli dengan kredit tersebut menjadi milik nasabah secara penuh. (2) Nasabah menjual aset dimaksud angka 1 kepada LKS, dan dengan hasil penjualan itu nasabah melunasi *qardh*-nya kepada LKS. (3) LKS menyewakan aset yang telah menjadi miliknya tersebut kepada nasabah, dengan akad *al-Ijarah al-Muntahiyah bi al-Tamlik*. (4) Fatwa DSN Nomor: 19/DSN-MUI/IV/2001 tentang *al-Qardh* dan Fatwa DSN Nomor: 27/DSN-MUI/III/2002 tentang *al-Ijarah al-Muntahiyah bi al-Tamlik* berlaku pula dalam pelaksanaan Pembiayaan Pengalihan Utang sebagaimana dimaksud dalam alternativ IV ini.[]

12

Fatwa dan Dewan Syariah Nasional dalam Inovasi Produk Perbankan Syariah

A. DEFINISI FATWA DAN SYARAT MUFTI

Fatwa (jamak: *fatawa*) secara bahasa berarti petuah, nasihat, jawaban pertanyaan hukum. Fatwa ialah kata nama yang digunakan dengan maksud *al-ifta*, yaitu suatu pernyataan yang dikeluarkan oleh *mufti* mengenai sesuatu hukum atau suatu keputusan hukum yang dikeluarkan oleh *faqih*, yakni seorang yang berpengetahuan luas dan mendalam di dalam perundangan Islam.[1]

Adapun secara istilah fatwa dapat dipahami sebagai pendapat mengenai suatu hukum dalam Islam yang merupakan tanggapan atau jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa dan tidak mempunyai daya ikat. Dengan kata lain, si peminta fatwa, baik perorangan, lembaga, maupun masyarakat luas tidak harus mengikuti isi atau hukum dari fatwa yang diberikan kepadanya. Hal ini disebabkan fatwa seorang *mufti* atau ulama di suatu tempat bisa saja berbeda dari fatwa ulama lain di tempat yang sama. Fatwa biasanya cenderung dinamis karena merupakan tanggapan terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi masyarakat peminta fatwa. Isi fatwa itu sendiri belum tentu dinamis, tetapi minimal fatwa itu responsif.[2]

Tindakan memberi fatwa disebut *futya* atau *ifta*, suatu istilah yang juga merujuk pada profesi memberi nasihat. Orang yang memberi fatwa disebut *mufti* atau ulama, sedangkan yang meminta fatwa disebut *mustafti*. Peminta fatwa bisa berupa perorangan, lembaga, ataupun siapa saja yang membutuhkannya.

---

[1] Ibnu Manzur, *Lisan al-'Arab*. Jilid 15, (Beirut: Dar Sadir. 1956), 147.

[2] Mukti Ali, *Ijtihad dalam Pandangan Muhammad Abduh Ahmad Dakhlan, dan Muhammad Iqbal*, h. 88.

Pada dasarnya *futya* adalah profesi independen, namun di banyak negara Muslim menjadi terkait dengan otoritas kenegaraan dalam berbagai cara. Dalam sejarah Islam, dari abad pertama hingga ketujuh Hijriah, negaralah yang mengangkat ulama yang bermutu sebagai *mufti*. Namun pada masa-masa selanjutnya, pos-pos resmi dari *futya* diciptakan, sehingga *mufti* menjadi jabatan kenegaraan yang hierarkis, namun tetap dalam fungsi keagamaan. Pada tempat dan periode tertentu, seperti pada masa Kerajaan Ottoman, fungsi *mufti* dikombinasikan dengan hakim dan pemegang jabatan ini sering kali dilarang memberikan fatwa sehubungan dengan tindakan hukum yang terjadi di pengadilan.

Fungsi kenegaraan yang dibebankan *futya* tidak menghilangkan pelaksanaan profesi itu secara pribadi. Akan tetapi, dengan penerapan kitab undang-undang tertentu dengan segala perlengkapannya yang diambil dari sistem perundang-undangan Eropa, maka protesi *futya* di banyak negara Islam hampir tidak terpakai lagi.[3]

Seorang *mufti* (pemberi fatwa) tentulah orang yang mempunyai wawasan keilmuan yang luas, agar yang difatwakannya tentang suatu masalah hukum sesuai dengan yang sebenarnya. Abu Ishaq Ibrahim menguraikan secara detail tentang syarat-syarat seorang *mufti*, yang dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Harus Mengetahui sumber hukum, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah, baik *qauliyah, fi'liyah* dan *taqririyah*;
2. Mengetahui cara mengambil hukum dari keduanya.
3. Mengetahui kaidah-kaidah *ushul fiqh*.
4. Mengetahui bahasa Arab dan tata bahasa Arab.
5. Mengetahui nasakh-mansukh, dan hukum-hukumnya.
6. Mengetahui *ijma'* dan *khilafiyah* ulama terdahulu.
7. Mengetahui cara meng-*qiyas* dan hukum-hukumnya.
8. Mengetahui ijtihad.
9. Mengetahui cara mengambil *'illat* dan urutan dalil-dalil.
10. Mengetahui cara mentarjih.
11. Harus orang yang dipercaya dan jujur.
12. Orang yang tidak menganggap enteng dalam soal agama.

Mufti adalah panutan dan ikutan kaum Muslimin, karena itu disamping ia ahli Al-Qur'an dan Hadis, ia juga seorang yang mempunyai akhlakul karimah (budi pekerti yang mulia), sabar tidak pemarah, bi-

[3] Ali Anwar Yusuf, *Studi Agama Islam*, h. 105.

jaksana, selalu memikirkan kepentingan kaum Muslimin. Sehubungan dengan hal di atas, Imam Ahmad Ibn Hambal sepertinya mengidentikkan syarat-syarat seorang *mufti* dengan sifat-sifat yang dimiliki seorang *mufti*, sebagai berikut:

Pertama, mufti memberi fatwa dengan niat semata-mata mencari keridhaan Allah SWT, bukan untuk sesuatu kepentingan seperti untuk mencari pangkat, kedudukan, kekayaan, kekuasaan, dan sebagainya. Dengan adanya niat yang seperti itu, maka Allah SWT akan memberinya petunjuk dalam melaksanakan tugasnya itu. *Kedua*, Hendaklah seorang *mufti* itu berwibawa, sabar, dan dapat menguasai dirinya, tidak cepat marah dan tidak suka menyombongkan diri. *Ketiga*, Mufti itu hendaklah seorang yang berkecukupan hidupnya, tidak menggantungkan hidupnya kepada orang lain. Dengan hidup berkecukupan itu ia dapat memperdalam ilmunya, dapat mengemukakan kebenaran sesuai dengan kehendak Allah dan Rasul-Nya, sukar dipengaruhi pendapatnya oleh orang lain. *Keempat*, hendaklah seorang *mufti* mengetahui ilmu kemasyarakatan, karena ketetapan hukumnya harus diambil setelah memperhatikan kondisi masyarakat, memperhatikan perubahan-perubahan dan sebagainya, sehingga fatwanya tidak menimbulkan kegoncangan dalam masyarakat, sekaligus dapat diterima dan tidak bertentangan dengan hukum Allah dan Rasul-Nya.[4]

Oleh karena itu, menurut syekh Yusuf Al-Qaradhawi syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seorang *mufti* adalah sebagai berikut:

▪ Pertama: dari segi wawasan

1. Harus memiliki hubungan yang kuat dan erat dengan Al-Qur'an dan as-Sunnah.
2. Memiliki kemampuan dalam memahami bahasa Arab dan dialeknya.
3. Menguasai perkataan para fukaha agar dapat mengetahui hukum-hukum dan cara mengambil istinbat (kesimpulan) hukum, serta mengetahui hukum yang disepakati dan sikap mereka dalam

[4] Senada dengan Imam Syafi'i yang mengatakan, bagi yang berfatwa (*mufti*) harus memenuhi syarat-syarat sebagai berikut: *Pertama*, mengetahui kitab Allah (Al-Qur'an), nasakh-mansukh, takwil- tanzilnya, makiyah–madaniyahnya, dan segala sesuatu yang menyangkut Al-Qur'an itu sendiri. *Kedua*, mengetahui Hadis Rasulullah SAW, nasakh-mansukhnya, pengetahuannya tentang Hadis ini kira-kira sama dengan pengetahuannya tentang Al-Qur'an. *Ketiga*, mengetahui bahasa Arab beserta kaidah-kaidahnya yang dengan pengetahuan bahasa Arabnya itu dipahaminya Al-Qur'an dan Sunnah. Disyaratkan juga pengetahuannya tentang hal-hal yang tersebut digunakannya dengan kesadaran yang tinggi.

menyikapi perbedaan pendapat.

4. Menguasai ilmu yang mempelajari keadaan para fukaha, memahami *qiyas* dan *'illat*, dan hal itu bisa dilakukan dengan banyak berinteraksi dengan para fukaha baik dalam buku maupun perkataan.
5. Mengetahui realita kehidupan masyarakat, sehingga fatwanya sesuai dengan keadaan masyarakat.

■ Kedua: dari segi moral

1. Perbuatan sesuai dengan ilmu yang ia miliki.
2. Memadukan antara perbuatan dan perasaan takutnya kepada Allah.
3. Memiliki akhlak yang terpuji serta bertakwa kepada Allah SWT.[5]

B. DASAR PENSYARIATAN FATWA

Terdapat beberapa dalil yang menunjukkan bahawa Allah telah memerintahkan untuk berfatwa. Antaranya ialah dapat dilihat di dalam surah *an-Nisâ* [4] ayat 176:

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ

Mereka (orang-orang Islam umatmu) meminta fatwa kepadamu (Wahai Muhammad mengenai masalah Kalaalah). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepada kamu di dalam perkara Kalalah itu."

Selain itu, Allah SWT juga telah memerintahkan Nabi Muhammad SAW untuk memberikan fatwa kepada orang yang bertanya kepadanya. Ini dapat dilihat di dalam firman Allah SWT surah *an-Nisâ* [4] ayat 127:

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ ۖ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ...

Dan mereka meminta fatwa kepadamu (Wahai Muhammad), mengenai (hak dan kewajipan) kaum perempuan. Katakanlah olehmu: "Allah akan memberi keterangan (fatwa) kepada kamu mengenai mereka.

Berdasarkan kedua ayat ini, jelas menunjukkan bahwa fatwa ini sangat penting dan tidak boleh dengan mudah diabaikan, apatah lagi digugurkan. Allah memerintahkan Nabi Muhammad SAW supaya memberikan fatwa kepada orang yang bertanya kepadanya. Ini me-

[5] Akram Abdus Sattar Kasad, *Metode Dakwah Yusuf Al-Qaradhawi*, Terj. Muhyiddin Mas Rida, (Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2010), h. 175.

rupakan satu kewajiban yang diperintahkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad SAW

Allah juga memerintahkan agar bertanya kepada ahlinya apabila kita tidak tahu. Allah berfirman QS. *al-Nahl*: 43, "*... maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kalian tidak mengetahui.*" Ayat ini berlaku umum dalam segala urusan, baik urusan dunia maupun urusan agama. Konsekuensinya, kita harus mengetahui perbedaan antara urusan agama dan urusan dunia. Lalu kepada siapa harus bertanya? Ayat di atas sudah menjawab pertanyaan tersebut. Urusan agama ditanyakan kepada ulama (orang yang berilmu dalam hal agama), dan urusan dunia ditanyakan kepada ahlinya.

C. KEDUDUKAN MUI-DSN SEBAGAI LEMBAGA FATWA EKONOMI SYARIAH

Pasca disahkannya Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1998 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan (UU Perbankan No. 10 Tahun 1998), kegiatan dan pengembangan ekonomi dan keuangan syariah semakin giat dilaksanakan, bahkan dalam UU Perbankan No. 10 Tahun 1998 telah memuat ketentuan tentang aktivitas ekonomi berdasarkan prinsip syariah. Hal inilah yang kemudian memengaruhi pertumbuhan pesat aktivitas perekonomian yang berasaskan prinsip syariah. Termasuk yang mendorong berdirinya beberapa lembaga keuangan syariah.

Perkembangan pesat lembaga keuangan syariah tersebut memerlukan regulasi yang berkaitan dengan kesesuaian oprasional lembaga keuangan syariah dengan prinsip-prinsip syariah. Persoalan muncul karena institusi regulator yang mempunyai otoritas mengatur dan mengawasi lembaga keuangan syariah, yaitu Bank Indonesia (BI) dan kementerian keuangan tidak dapat melaksanakan otoritasnya di bidang syariah. Kedua lembaga pemerintahan tersebut tidak memiliki otoritas untuk merumuskan prinsip-prinsip syariah secara langsung dari teks-teks keagamaan dalam bentuk peraturan (regulasi) yang bersesuaian untuk setiap lembaga keuangan syariah. Selain itu, lembaga tersebut tidak dibekali peraturan perundang-undangan yang mengatur tentang otoritas dalam mengurus masalah syariah.

Berdasarkan hal teresebut, muncullah gagasan untuk dibentuk DSN, yang jauh sebelumnya memang sudah diwacanakan, tepatnya pada

tanggal 19-20 Agustus tahun 1990 ketika acara lokakarya dan pertemuan yang membahas tentang bunga bank serta pengembangan ekonomi rakyat yang akhirnya merekomendasikan kepada pihak pemerintah agar memfasilitasi pendirian bank berdasarkan prinsip syariah. Sehingga pada 14 Oktober 1997 diselenggarakan lokakarya ulama tentang Reksadana Syariah, dan salah satu rekomendasinya adalah pembentukan DSN-MUI. Rekomendasi tersebut kemudian ditindaklanjuti sehingga tersusunlah DSN-MUI secara resmi pada 1998.[6]

DSN-MUI adalah lembaga yang dibentuk oleh MUI yang secara struktural berada di bawah MUI dan bertugas menangani masalah-masalah yang berkaitan dengan ekonomi syariah, baik yang berhubungan langsung dengan lembaga keuangan syariah ataupun lainnya. Pada prinsipnya, pendirian DSN-MUI dimaksudkan sebagai usaha untuk efisiensi dan koordinasi para ulama dalam menanggapi isu-isu yang berhubungan dengan masalah ekonomi dan keuangan, selain itu DSN-MUI juga diharapkan dapat berperan sebagai pengawas, pengarah dan pendorong penerapan nilai-nilai prinsip ajaran Islam dalam kehidupan ekonomi.

Berkaitan dengan perkembangan lembaga keuangan syariah itulah, keberadaan DSN-MUI beserta produk hukumnya mendapat legitimasi dari BI yang merupakan lembaga negara pemegang otoritas di bidang perbankan, seperti tertuang dalam Surat Keputusan Direksi Bank Indonesia Nomor 32/34/1999, di mana pada Pasal 31 dinyatakan: "Untuk melaksanakan kegiatan-kegiatan usahanya, bank umum syariah diwajibkan memperhatikan fatwa DSN-MUI", lebih lanjut, dalam Surat Keputusan tersebut juga dinyatakan: "Demikian pula dalam hal bank akan melakukan kegiatan sebagaimana dimaksudkan dalam Pasal 28 dan Pasal 29, jika ternyata kegiata usaha yang dimaksudkan belum difatwakan oleh DSN, maka wajib meminta persetujuan DSN sebelum melakukan usaha kegiatan tersebut."

Dalam Peraturan Bank Indonesia Nomor 11/2/PBI/2009 (PBI) lebih mempertegas lagi posisi Dewan Pengawas Syariah (DPS) bahwa setiap usaha Bank Umum yang membuka Unit Usaha Syariah diharuskan mengangkat DPS yang tugas utamanya adalah memberi nasihat dan saran kepada direksi serta mengawasi kesesuaian syariah. Adapun dalam ketentuan UUPS No. 21 Tahun 2008 tegas dinyatakan bahwa DPS

6 "DSN-MUI", dalam http://www.mui.or.id diakses, Jum'at, 6 November 2015.

diangkat dalam rapat umum pemegang saham atas rekomendasi MUI. Berdasarkan hal tersebut, maka dapat dikatakan bahwa DSN-MUI merupakan lembaga satu-satunya yang diberi amanat oleh undang-undang untuk menetapkan fatwa tentang ekonomi dan keuangan syariah, juga merupakan lembaga yang didirikan untuk memberikan ketentuan hukum Islam kepada lembaga keuangan syariah dalam menjalanan aktivitasnya. Ketentuan tersebut sangatlah penting dan menjadi dasar hukum utama dalam perjalanan operasinya. Tanpa adanya ketentuan hukum, termasuk hukum Islam, maka lembaga keuangan syariah akan kesulitan dalam menjalankan aktivitasnya.[7]

Dengan demikian, Dewan Syariah Nasional merupakan suatu lembaga yang berperan dalam menjamin keislaman keuangan syariah di seluruh dunia. Di Indonesia, peran ini dijalankan oleh Dewan Syariah Nasional (DSN) yang dibentuk oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada 1998 dan dikukuhkan oleh SK Dewan Pimpinan MUI No. Kep-754/MUI/II/1999 tanggal 10 Februari 1999.

Oleh karena itulah, DSN memiliki tugas-tugas, di antaranya: *Pertama,* memperkembangkan penerapan nilai-nilai syariah dalam aktivitas ekonomi pada umumnya dan keuangan pada khususnya. *Kedua,* mengeluarkan fatwa-fatwa yang berkaitan dengan aktivitas keuangan. *Ketiga,* mengeluarkan fatwa-fatwa yang berkaitan dengan produk dan pelayanan keuangan syariah. *Keempat,* mengawasi pelaksanaan fatwa-fatwa yang telah dikeluarkan. [8]

Di samping mempunyai tugas seperti yang disebutkan di atas, DSN juga berkuasa untuk: *Pertama,* mengeluarkan fatwa-fatwa yang mengikat DPS di masing-masing institusi keuangan syariah dan menjadi dasar pelaksanaan hukum pihak berkaitan. *Kedua,* mengeluarkan fatwa-fatwa yang menjadi landasan bagi ketentuan atau peraturan yang dikeluarkan oleh pemerintah, seperti Kementerian Keuangan dan Bank Indonesia. *Ketiga,* memberikan rekomendasi nama-nama yang akan menjadi anggota DPS pada salah satu institusi keuangan syariah. *Keempat,* mengundang para ahli untuk menjelaskan suatu masalah yang diperlukan dalam pembahasan ekonomi syariah, termasuk autoritas moneter/institusi keuangan dalam maupun luar negara. *Kelima,* memberikan peringatan kepada institusi keuangan syariah untuk

[7] Cholil Nafis, *Teori Hukum Ekonomi Syariah,* (Jakarta: UI-Press, T.Th), h. 90.

[8] DSN dan BI, *Himpunan Fatwa DSN,* (Jakarta: DSN dan BI, 2003), h. 281.

menghentikan penyimpangan dari fatwa-fatwa yang telah dikeluarkan oleh DSN. *Keenam*, mengusulkan kepada pemerintah untuk mengambil tindakan apabila peringatan tidak dilaksanakan.[9]

D. METODE FATWA MUI-DSN

Harus diakui bahwa perkembangan lembaga-lembaga perbankan dan keuangan mengalami kemajuan yang sangat pesat, seperti *mortgage, leasing, mutual fund, capital market*, pasar uang, sampai pada instrumen pengendalian moneter oleh bank sentral. Produk-produk perbankan syariah juga harus dikembangkan secara inovatif agar bisa memenuhi kebutuhan pasar. Dalam konteks Indonesia, hasil pemikiran dalam menghasilkan fatwa produk dan jasa perbankan syariah sejatinya berasal dari hasil ijtihad para ulama dan pakar ekonomi syariah yang tergabung dalam institusi resmi bernama Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia atau DSN-MUI.

Analisis pengembangan produk perbankan syariah yang berasal dari ijtihad DSN-MUI masih relatif sedikit. Di antara yang sedikit itu terdapat penelitian yang dilakukan oleh Rahmani Timorita Yulianti pada 2005 lalu yang berjudul "Pola Ijtihad Fatwa Dewan Syariah Nasional-MUI tentang Produk Perbankan Syariah". Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan pola-pola ijtihad yang digunakan dalam menetapkan fatwa DSN-MUI tentang produk perbankan syariah. Sehingga melalui penelitian ini diharapkan dapat mengembangkan jenis-jenis produk dalam rangka memenuhi kebutuhan masyarakat dengan memusatkan perhatian pola ijtihad DSN-MUI dalam menetapkan fatwa tentang produk perbankan syariah mulai tahun 1999 sampai 2003. Hasil penelitian ini menggambarkan bahwa pola ijtihad yang digunakan oleh Dewan Syariah Nasional adalah pola *qiyasi* (*ta'lili*) dan pola *istislahi*. Dalam konteks ini, DSN-MUI menggunakan pola ijtihad *istislahi* untuk menetapkan fatwa produk jasa perbankan syariah, dengan mengumpulkan ayat-ayat umum guna menemukan prinsip-prinsip umum yang dipakai untuk melindungi atau mendatangkan kemaslahatan.

Adapun dasar-dasar dan prosedur penetapan fatwa yang dilakukan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) dirumuskan dalam Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: U-596/MUI/X/1997 yang ditetapkan pada tanggal 2 Oktober 1997. Dasar-dasar penetapan

[9] DSN dan BI, *Himpunan Fatwa DSN*, (Jakarta: DSN dan BI, 2003), h. 282.

fatwa dituangkan pada bagian kedua Pasal 2 yang berbunyi:

a. Setiap Keputusan Fatwa harus mempunyai dasar atas Kitabullah dan Sunnah Rasul yang mutabarah, serta tidak bertentangan dengan kemaslahatan umat.
b. Jika tidak terdapat dalam Kitabullah dan Sunnah Rasul sebagaimana ditentukan pada Pasal 2 ayat 1, Keputusan Fatwa hendaklah tidak bertentangan dengan *ijma'*, *qiyas* yang muktabar, dan dalil-dalil hukum yang lain, seperti *istihsan*, *maslahah mursalah*, dan *saddu* al-*dzari'ah*.
c. Sebelum pengambilan keputusan fatwa, hendaklah ditinjau pendapat-pendapat para imam mazhab terdahulu, baik yang berhubungan dengan dalil-dalil hukum maupun yang berhubungan dengan dalil yang digunakan oleh pihak yang berbeda pendapat.
d. Pandangan tenaga ahli dalam bidang masalah yang akan diambil keputusan fatwanya, dipertimbangkan.[10]

Dasar-dasar penetapan fatwa atau disebut dengan metode istinbat hukum yang digunakan oleh MUI tidak berbeda jauh dengan metode istinbat hukum yang digunakan oleh para ulama salaf. Sikap akomodatif yang digunakan dalam penetapan fatwa MUI ini adalah perlunya memikirkan kemaslahatan umat ketika menetapkan fatwa, di samping itu juga perlunya memperhatikan pendapat para ulama mazhab fikih, baik pendapat yang mendukung maupun yang menentang, sehingga diharapkan apa yang diputuskan tersebut tidak cenderung kepada dua ekstrimitas, tetapi lebih mencari jalan tengah antara dua pendapat yang bertolak belakang tersebut. Solusi cemerlang yang diberikan oleh MUI dalam menetapkan fatwa adalah perlunya mengetahui pendapat para pakar di bidang keilmuan tertentu sebagai bahan pertimbangan dalam penetapan fatwanya.

Dalam menetapkan suatu fatwa, MUI harus mengikuti prosedur penetapan fatwa yang telah digariskan, sebagaimana yang tercantum pada bagian ketiga Pasal 3 hingga Pasal 5 dalam Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia yang berbunyi:

Pasal 3

1. Setiap masalah yang disampaikan kepada komisi hendaklah terlebih

[10] Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, 2003), h. 4-5

dahulu dipelajari dengan saksama oleh para anggota komisi atau tim khusus sekurang-kurangnya seminggu sebelum disidangkan.

2. Mengenai masalah yang telah jelas hukumnya (*qath'iy*) hendaklah komisi menyampaikan sebagaimana adanya, dan fatwa menjadi gugur setelah diketahui *nash*-nya dari Al-Qur'an dan Sunnah.
3. Dalam masalah yang terjadi *khilafiyah* di kalangan mazhab, maka yang difatwakan adalah hasil tarjih setelah memperhatikan *fiqh muqaran* (perbandingan) dengan menggunakan kaidah-kaidah *ushul fiqh muqaran* yang berhubungan dengan pentarjihan.

Pasal 4

Setelah melakukan pembahasan secara mendalam komprehensif, serta memperhatikan pendapat dan pandangan yang berkembang dalam sidang, komisi menetapkan fatwa.

Pasal 5

1. Setiap keputusan fatwa harus di-*tanfidz*-kan setelah ditandatangani oleh Dewan Pimpinan dalam bentuk Surat Keputusan Fatwa (SKF).
2. SKF harus dirumuskan dalam bahasa yang dapat dipahami dengan mudah oleh masyarakat luas.
3. Dalam SKF harus dicantumkan dasar-dasarnya disertai uraian dan analisis secara ringkas, serta sumber pengambilannya.
4. Setiap SKF sedapat mungkin disertai dengan rumusan tindak lanjut dan rekomendasi dan/atau jalan keluar yang diperlukan sebagai konsekuensi dari SKF tersebut.

Majelis Ulama Indonesia, secara hierarkis ada dua, yaitu Majelis Ulama Indonesia Pusat yang berkedudukan di Jakarta dan Majelis Ulama Indonesia Daerah. Majelis Ulama Indonesia Pusat berwenang mengeluarkan fatwa mengenai permasalahan keagamaan yang bersifat umum dan menyangkut permasalahan umat Islam Indonesia secara nasional dan/atau masalah-masalah keagamaan yang terjadi di daerah, namun efeknya dapat meluas ke daerah-daerah lain, bahkan masalah-masalah tersebut bisa menasional.

Meskipun ada hierarki antara MUI Pusat dan MUI daerah, namun fatwa yang dikeluarkan kedua lembaga tersebut adalah sederajat, artinya bahwa fatwa yang satu tidak bisa membatalkan fatwa yang lain. Masing-masing fatwa berdiri sendiri sesuai dengan lokalitas dan kondisinya. Namun ketika keputusan MUI Daerah dan MUI Pusat ada perbedaan dalam masalah yang sama, maka kedua pihak perlu bertemu

untuk mencari penyelesaian yang terbaik, agar putusan tersebut tidak membingungkan umat Islam.[11]

Kenyataan bahwa MUI telah memiliki dasar-dasar dan prosedur penetapan fatwa sebagaimana yang tertuang dalam keputusan MUI Nomor: U-596/MUI/X/1997 tertanggal 2 Oktober 1997, namun di lapangan dasar-dasar dan prosedur penetapan fatwa tersebut tidak diimplementasikan secara penuh dan konsisten. Dalam pengamatan Atho Mudzhar, ada fatwa yang langsung merujuk kepada Hadis, tanpa meninjau ayat Al-Qur'an, ada pula fatwa yang langsung merujuk kepada kitab fikih, tanpa melihat kepada sumber yang lain, dan ada juga fatwa yang tidak memberikan dasar dan argumen sama sekali, namun langsung menyebut diktum fatwa tersebut, sebagaimana kebolehan memutar film *The Message* karena tidak memperlihatkan wajah Nabi Muhammad.[12] Padahal, banyak Hadis yang berisi larangan untuk melukis wajah Rasulullah, namun dalam Surat Keputusan Fatwa tersebut Hadis ini tidak ditampilkan. Fatwa mengenai kehalalan daging kelinci juga tidak dilakukan menurut dasar dan prosedur yang benar, SKF ini hanya menampilkan Hadis yang ada di kitab Nail al-Authar, tanpa menyebutkan keumuman ayat.[13]

E. PRODUK FATWA EKONOMI DEWAN SYARIAH NASIONAL

Dewan Syariah Nasional sebagai lembaga fatwa telah menerbitkan banyak fatwa terkait transaksi ekonomi syariah di Indonesia. Hal ini dapat dikatakan sebagai perkembangan yang progresif dalam rangka melahirkan inovasi dan terobosan produk akad muamalat di era kontempoer. Berikut fatwa-fatwa MUI-DSN di bidang ekonomi syariah:

---

[11] Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, 2003), h. 7.

[12] M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad; Antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), h. 134.

[13] Berdasarkan kajiannya terhadap fatwa MUI antara tahun 1975-1988 atau dari 22 fatwa yang telah dikeluarkan oleh MUI, Atho' Mudzhar mengatakan bahwa kebanyakan fatwa MUI didasarkan kepada *qiyas*, karena *qiyas* memang ampuh untuk memecahkan permasalahn baru yang belum ada *nash*nya di dalam Al-Qur'an dan Hadis. Namun, dalam pandangannya penerapan *qiyas* tidak tepat, seperti adanya ketidaksamaan *'illat* antara *maqis fih* dan *maqis alaih*. Seperti keputusan MUI mengenai kebolehan membudidayakan kodok yang di-*qiyas*-kan dengan menyamak kulit. Ketidaktepatan tersebut adalah karena pembudidayaan kodok adalah untuk dimakan, sementara penyamaan kulit hanya untuk dipakai saja. Padahal menurut Atho Mudzhar, pembudidayaan kodok atau makan daging kodok lebih tepat apabila di-*qiyas*-kan dengan pembudidayaan dan memakan kepiting.

1. Fatwa tentang Simpanan

- Fatwa No. 1/DSN-MUI/IV/2000: Giro
- Fatwa No. 2/DSN-MUI/IV/2000: Tabungan
- Fatwa No. 3/DSN-MUI/IV/2000: Deposito

2. Fatwa tentang Mudarabah

- Fatwa No. 7/DSN-MUI/VI/2000: Mudarabah
- Fatwa No. 38/DSN-MUI/X/2002: Sertifikat Investasi Mudarabah Antarbank (IMA)
- Fatwa No. 50/DSN-MUI/III/2006: Akad *Mudarabah Musytarikah*

3. Fatwa tentang Musyarakah

- Fatwa No. 8/DSN-MUI/VI/2000: Musyarakah
- Fatwa No. 55/DSN-MUI/V/2007: Pembiayaan Rekening Koran Syariah Musyarakah
- Fatwa No. 73/DSN-MUI/III/2008: *Musyarakah Mutanaqisah*

4. Fatwa tentang Murabahah

- Fatwa No. 4/DSN-MUI/IV/2000: Murabahah
- Fatwa No. 13/DSN-MUI/IX/2000: Uang Muka dalam Murabahah
- Fatwa No. 16/DSN-MUI/IX/2000: Diskon dalam Murabahah
- Fatwa No. 23/DSN-MUI/III/2002: Potongan Pelunasan dalam Murabahah
- Fatwa No. 46/DSN-MUI/II/2005: Potongan Tagihan Murabahah (*Khashm fil-Murabahah*)
- Fatwa No. 47/DSN-MUI/II/2005: Penyelesaian Piutang Murabahah bagi Nasabah Tidak Mampu Membayar
- Fatwa No. 48/DSN-MUI/II/2005: Penjadwalan Kembali Tagihan Murabahah
- Fatwa No. 49/DSN-MUI/II/2005: Konversi Akad Murabahah

5. Fatwa tentang *Salam* dan *Istisna'*

- Fatwa No. 5/DSN-MUI/IV/2000: *Salam*
- Fatwa No. 6/DSN-MUI/IV/2000: *Istisna'*
- Fatwa No. 22/DSN-MUI/III/2002: Jual-Beli *Istisna'* Paralel

6. Fatwa tentang Ijarah

- Fatwa No. 9/DSN-MUI/VI/2000: Ijarah

- Fatwa No. 27/DSN-MUI/III/2002: *Al-Ijarah al-Muntahiyah bit-Tamlik*
- Fatwa No. 56/DSN-MUI/V/2007: Ketentuan *Review* Ujrah pada Lembaga Keuangan Syariah

7. Fatwa tentang Utang dan Piutang

- Fatwa No. 17/DSN-MUI/IX/2000: Sanksi atas Nasabah Mampu yang Menunda-nunda Pembayaran
- Fatwa No. 19/DSN-MUI/IV/2001: *Al-Qardh*
- Fatwa No. 31/DSN-MUI/IV/2002: Pengalihan Utang
- Fatwa No. 67/DSN-MUI/III/2008: Anjak Piutang Syariah
- Fatwa No. 79/DSN-MUI/III/2008: *Qardh* dengan Menggunakan Dana Nasabah

8. Fatwa tentang Hawalah

- Fatwa No. 12/DSN-MUI/VI/2000: Hawalah
- Fatwa No. 58/DSN-MUI/V/2007: *Hawalah bil-Ujrah*

9. Fatwa tentang Rahn

- Fatwa No. 25/DSN-MUI/III/2002: *Rahn*
- Fatwa No. 26/DSN-MUI/III/2002: *Rahn Emas*
- Fatwa No. 68/DSN-MUI/III/2008: *Rahn Tasjily*

10. Fatwa tentang Sertifikat Bank Indonesia

- Fatwa No. 36/DSN-MUI/X/2002: Sertifikat *Wadi'ah* Bank Indonesia
- Fatwa No. 63/DSN-MUI/XII/2007: Sertifikat Bank Indonesia Syariah (SBIS)
- Fatwa No. 64/DSN-MUI/XII/2007: Sertifikat Bank Indonesia Syariah *Ju'alah* (SBISJ)

11. Fatwa tentang Kartu (Card)

- Fatwa No. 42/DSN-MUI/V/2004: *Syariah Charge Card*
- Fatwa No. 54/DSN-MUI/X/2006: *Syariah Card*

12. Fatwa tentang Pasar Uang

- Fatwa No. 28/DSN-MUI/III/2002: Jual-Beli Mata Uang (*Sharf*)
- Fatwa No. 37/DSN-MUI/X/2002: Pasar Uang Antarbank Berdasarkan Prinsip Syariah

- Fatwa No. 78/DSN-MUI/III/2008: Mekanisme dan Instrumen Pasar Uang Antarbank Berdasarkan Prinsip Syariah

13. Fatwa tentang Asuransi Syariah

- Fatwa No. 21/DSN-MUI/X/2001: Pedoman Umum Asuransi Syariah
- Fatwa No. 39/DSN-MUI/X/2002: Asuransi Haji
- Fatwa No. 51/DSN-MUI/III/2006: Akad *Murabahah Musytarikah* pada Asuransi Syariah
- Fatwa No. 52/DSN-MUI/III/2006: Akad *Wakalah bil-Ujrah* pada Asuransi Syariah dan Reasuransi Syariah
- Fatwa No. 53/DSN-MUI/III/2006: Akad *Tabarru'* pada Asuransi Syariah
- Fatwa No. 81/DSN-MUI/III/2008: Pengembalian Dana *Tabarru'* bagi Peserta Asuransi yang Berhenti Sebelum Masa Perjanjian Berakhir

14. Fatwa tentang Pasar Modal Syariah

- Fatwa No. 20/DSN-MUI/IV/2001: Pedoman Pelaksanaan Investasi untuk Reksadana Syariah
- Fatwa No. 40/DSN-MUI/X/2003: Pasar Modal dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Bidang Pasar Modal
- Fatwa No. 65/DSN-MUI/III/2008: Hak Memesan Efek Terlebih Dahulu (HMETD)
- Fatwa No. 66/DSN-MUI/III/2008: Waran Syariah
- Fatwa No. 80/DSN-MUI/III/2008: Penerapan Prinsip Syariah dalam Mekanisme Perdagangan Efek Bersifat Ekuitas di Pasar Reguler Bursa Efek

15. Fatwa tentang Obligasi Syariah

- Fatwa No. 32/DSN-MUI/IX/2002: Obligasi Syariah
- Fatwa No. 33/DSN-MUI/IX/2002: Obligasi Syariah Mudarabah
- Fatwa No. 41/DSN-MUI/III/2004: Obligasi Syariah Ijarah
- Fatwa No. 59/DSN-MUI/V/2007: Obligasi Syariah Mudarabah Konversi

16. Fatwa tentang Surat Berharga Negara

- Fatwa No. 69/DSN-MUI/III/2008: Surat Berharga Syariah Negara
- Fatwa No. 70/DSN-MUI/III/2008: Metode Penerbitan Surat Berharga Syariah Negara

- Fatwa No. 72/DSN-MUI/III/2008: Surat Berharga Syariah Negara *Ijarah Sale and Lease Back*
- Fatwa No. 76/DSN-MUI/III/2008: SBSN *Ijarah Asset to be Leased*

17. Fatwa tentang Ekspor dan Impor

- Fatwa No. 34/DSN-MUI/IX/2002: *Letter of Credit* (L/C) Impor Syariah
- Fatwa No. 35/DSN-MUI/IX/2002: *Letter of Credit* (L/C) Ekspor Syariah
- Fatwa No. 57/DSN-MUI/V/2007: *Letter of Credit* (L/C) dengan Akad *Kafalah bil-Ujrah*
- Fatwa No. 60/DSN-MUI/V/2007: Penyelesaian Piutang dalam Ekspor
- Fatwa No. 61/DSN-MUI/V/2007: Penyelesaian Utang dalam Impor

18. Fatwa tentang Multi Level Marketing (MLM)

- Fatwa No. 75/DSN-MUI/III/2008: Pedoman Penjualan Langsung Berjenjang Syariah
- Fatwa No. 83/DSN-MUI/III/2008: Penjualan Langsung Berjenjang Syariah Jasa Pelayanan Umrah
- Fatwa tentang Hasil Usaha Lembaga Keuangan Syariah
- Fatwa No. 14/DSN-MUI/IX/2000: Sistem Distribusi Hasil Usaha dalam Lembaga Keuangan Syariah
- Fatwa No. 15/DSN-MUI/IX/2000: Prinsip Distribusi Hasil Usaha dalam Lembaga Keuangan Syariah
- Fatwa tentang Pembiayaan
- Fatwa No. 29/DSN-MUI/IV/2002: Pembiayaan Pengurusan Haji Lembaga Keuangan Syariah
- Fatwa No. 30/DSN-MUI/IV/2002: Pembiayaan Rekening Koran Syariah
- Fatwa No. 44/DSN-MUI/VIII/2004: Multijasa
- Fatwa No. 45/DSN-MUI/II/2005: *Line Facility* (*at-Tashilat as-Saqfiyah*)

19. Fatwa tentang Penjaminan

- Fatwa No. 11/DSN-MUI/VI/2000: Kafalah
- Fatwa No. 74/DSN-MUI/III/2008: Penjaminan Syariah

20. Fatwa-fatwa Lain

- Fatwa No. 10/DSN-MUI/VI/2000: Wakalah
- Fatwa No. 18/DSN-MUI/IX/2000: Pencadangan Penghapusan Aktiva Produktif dalam Lembaga Keuangan syariah
- Fatwa No. 24/DSN-MUI/III/2002: *Safe Deposit Box*
- Fatwa No. 43/DSN-MUI/VIII/2004: Ganti Rugi (*Ta'widh*)
- Fatwa No. 62/DSN-MUI/XII/2007: Akad *Ju'alah*
- Fatwa No. 71/DSN-MUI/III/2008: *Sale and Lease Back*
- Fatwa No. 77/DSN-MUI/III/2008: Jual-Beli Emas secara Tidak Tidak Tunai
- Fatwa No. 82/DSN-MUI/III/2008: Perdagangan Komoditas Berdasarkan Prinsip Syariah di Pasar Komoditas
- Fatwa No. 84/DSN-MUI/III/2008: Metode Pengakuan Keuntungan *Tamwil bil-Murabahah* (Pembiayaan Murabahah) di Lembaga Keuangan Syariah
- Fatwa No. 85/DSN-MUI/III/2008: Janji (*Wa'd*) dalam Transaksi Keuangan dan Bisnis Syariah
- Fatwa No. 86/DSN-MUI/III/2008: Hadiah dalam Penghimpunan Dana Lembaga Keuangan Syariah
- Fatwa No. 87/DSN-MUI/III/2008: Metode Perataaan Penghasilan (Income Smoothing) Dana Pihak Ketiga
- Fatwa No. 88/DSN-MUI/III/2008: Pedoman Umum Penyelenggaraan Program Pensiun Berdasarkan Prinsip Syariah
- Fatwa No. 89/DSN-MUI/III/2008: Pembiayaan Ulang (*Refinancing*) Syariah
- Fatwa No. 90/DSN-MUI/III/2008: Pengalihan Pembiayaan Murabahah Antarlembaga Keuangan Syariah (LKS)
- Fatwa No. 91/DSN-MUI/III/2008: Pembiayaan Sindikasi (*At-Tamwil al-Mashrifi al-Mujamma'*)
- Fatwa No. 92/DSN-MUI/III/2008: Pembiayaan yang Disertai *Rahn* (*At-Tamwil al-Mautuq bir-Rahn*)
- Fatwa No. 93/DSN-MUI/III/2008: Keperantaraan (Wasathah) dalam Bisnis Properti
- Fatwa No. 94/DSN-MUI/III/2008: Repo Surat Berharga Syariah (SBS) Berdasarkan Prinsip Syariah
- Fatwa No. 95/DSN-MUI/III/2008: Surat Berharga Syariah Negara (SBSN) Wakalah[]

Daftar Pustaka

Abdullah, Boedi. 2011. *Peradaban Pemikiran Ekonomi Islam*. Bandung: CV. Pustaka Setia.

Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin al-Hasan bin al-Husain ar-Razi. T.Th. *Mafatih al-Ghaib (Tafsir ar-Razi)*, Juz II.

Agustianto. *Inovasi Produk Perbankan Syariah dari Aspek Pengembangan Fikih Muamalah*, dalam www.agustiantocentre.com

Agustianto. *Model dan Skim Inovasi Produk Perbankan Syariah* (Bagian 2) dalam http://www.agustiantocentre.com.

Ahmad, Mustaq. 2001. *Business Ethics in Islam*, International Institute of Islamic Thought (IIIT), Pakistan, terj. Etika Bisnis dalam Islam". Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.

Ahmeed Mydin Meera. 2010. *Perampok Bangsa-Bangsa, Mengapa Emas Harus Jadi Mata Uang Internasional?* Jakarta: Mizan.

Aibak, Kutbuddin. 2008. *Metodologi Pembaruan Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka pelajar.

Al-Amidy, Ali bin Muhammad. 1984. *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*. Beirut: Dâr Al-Kutub al-'Arabi.

Al-Badawy, Yusuf Ahmad Muhammad. 2000. *Maqashid al-Syari'ah 'inda Ibn Taimiyyah*. Yordan: Dar an-Nafais.

Al-Baidhawi, Ibn Umar. T.Th. *Minhâj al-Ushûl ila Ilm al-Ushûl*. Beirut: Muassasah al-Risâlah.

Al-Bûthi, Muḥammad Sa'îd Ramadhân. 2005. *Hiwâr Haula Musykilât Hadhâriyyah*. Damaskus: Dâr al-Fârâbi.

Al-Ghazali, Abu Hamid. 1983. *al-Mustasfa fi 'Ilmi al-Ushul*, vol. I. Beriut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Ghazali. 1971. *Syifa' al-Ghalil*. Baghdad: Dar al-Kutub.

Ali, Mohammad Daud. 1991. *Asas-Asas Hukum Islam: Pengantar Ilmu*

Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia. Jakarta: Rajawali Press.
Al-Jashshas, T.Th. *Al-Fushul fi al-Ushul*. Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah.
Al-Kafrawi. 2002. *al-Istidlâl inda al-Ushûliyyin*. Kairo: Dâr al-Sâlam.
Al-Khatib, Abdul Karim. 2005. *Ijtihad Menggerakkan Potensi Dinamis Hukum Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
al-Khatib, Muhammad Ajaj. 1975. *as-Sunnah Qabla al-Tadwin*. Kairo: Maktabah Wahbah.
Al-Khin, Muhammad Sa'id. 1994. *Atsar al-Ikhtilaf fi al-Qawaid al-Ushuliyyah fi Ikhtialaf al-Fukaha*. Beirut: Muassassah al-Risalah.
Al-Khin, Mustafa Sa'id. 2000. *al-Kafi al-Wafi fi Ushul al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Muassasah Risalah.
Al-Mubarakafuri,Muhammad Abdur Rahman ibn Abdur Rahim. *Tuhfah al-Ahwazy bi Syarah Jami' At-Tirmizy*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Nomor Hadis 1310.
Al-Muslih, Abdullah. 2004. *Fikih Ekonomi Keuangan Islam*. Penerjemah, Abu Umar Basyir. Jakarta: Darul Haq.
al-Qaradhawi, Yusuf. 1996. *al-Ijtihâd fi as-Syari'ah al-Islâmiyyah ma'a Nazharât Tahlîliyyah fi al-Ijtihâd al-Mu'âshir*. Kuwait: Dâr al-Qalam.
Al-Qarafi, *Anwar al-Buruq fi Anwa' al-Furuq*, Juz VI.
Al-Qardhawi, Yusuf. 2000. *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Berbagai Penyimpangannya*. Surabaya: Risalah Gusti.
Al-Shalabi, Mustofa. 1990. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dār al-Nahdhah al-'Arabiyah.
Al-Subki. 1404 H. *al-Ibhaj*, Juz III. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
Al-Sulami, Iyad Ibn Nami. T.Th. *Ushul al-Fiqh al-lazi la Yasau al-Faqih Jahluhu*. Riyad: Dar al-Kitab.
al-Suyuthi, Jalaluddin. T.Th. *Al-Itqân fi Ulûm Al-Qur'an*. Kairo: Al-Maktabah al-Taufiqiyyah.
Al-Syafi'I, Muhammad Idris. 1321 H. *Al-Risalah*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah.
Al-Syairazi. 1325 H. *Kitab al-Luma'*. Mekkah: Bahrul Ulum,
Al-Syarakhsi. 1993. *Ushul al-Syarakhsi*, Jilid II. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
Al-Syatibi, Abu Ishaq. T.Th. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Juz IV. Kairo: Dar al-Kutub Ilmiyah.
al-Syaukani, Muhammad. 1992. *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq Ilm al-Ushul*. Bairut: Dar al-Fikr.
Al-Zuhaili, Wahbah. 2003. *Financial Transactions in Islamic Jurisprudence*,

Vol. 1. Dasmascus: Dar al-Fikr.

Al-Zuhaili, Wahbah. 1986. *Ushul al-Fiqh al-Islmi*, Jilid II. Beirut: Dar al-Fikr.

_____. 1999. *al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*. Damaskus: Dar al-Fikr.

_____. 1986. *Ushul Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr.

Amin, Muhammad Kamaluddin. 1996. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Muassasah al-Jami'iyah li Dirasat wa al-Syu'un wa Tauzi'.

Amir Syarifuddin. 1999. *Ushul Fiqh*, Jilid II. Jakarta: Logos.

Antonio, Muhammad Syafi'i. 2001. *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*. Jakarta: Gema Insani Press.

Antonio, Syafi'i. 1999. *Bank Syariah Wacana Ulama dan Cendekiawan*. Jakarta: BI dan Tazkia Institute.

Ar-Raysuni, Ahmad. 1992. *Nadzariyat al-Maqashid 'inda al-Imam asy-Syathibi*. Beirut: al-Muassasah al-Jami'iyyah Liddirasat wan Nasyr wa al-Tauzi'.

Ash Shawi, Muhammad Shalah Muhammad. 2008. *Problematika Investasi Pada Bank Islam, Solusi Ekonomi Islam*. Jakarta: Migunani.

Ash-Shabuni, Muhammad Ali. 1986. *Sahfwah at Tafasir*. Beirut: Dar al-Kutub.

Ash-Shidieqi, Hasbi. 1980. *Sejarah Dan Pengantar Ilmu Hadis*. Jakarta; Bulan Bintang.

Ash-Shidiqie, Hasbi. 1973. *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam*, Jilid II. Jakarta: Bulan Bintang.

Asnawi. 2013. *Perbandingan Ushul Fiqh*. Jakarta: Amzah.

Asni. 2012. *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia: Telaah Epistemologis Kedudukan Perempuan dalam Hukum Keluarga*. Jakarta: Kemenag Dirjen Pendis.

Auda, Jasser. 2008. *Maqashid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law A System Approach*. London: Washington.

Audah, Jaser. 2006. *Fikih al-Maqashid inathatu al-ahkam al-syar'iyah bi maqasidaha*. Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought.

Az-Zarqa, Mustafa Ahmad. 1978. *al-Mazkhal al-Fiqh al-'Amm*. Beirut: Dar al-Fikr.

Bakri, Asafri Jaya. 1996. *Maqashid Syari'ah Menurut Al-Syatibi*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Baqi, Muhammad Fuad Abdul. 1996. *al-Mufahras li Alfâz al-Qurân al-Karîm*. Kairo: Dâr al-Hadîst.

Basyir, Ahmad Azhar. 1983. *Hukum Adat Bagi Umat Islam*. Yogyakarta: Nur Cahaya.

bin Bayyih, Abdullah. T.Th. *'Alaqah Maqashid al-Shariah bi Usul al-Fiqh*. London: Muassasah al-furqan li al-turath al-Islami.

Dahlan, Ahmad. 2008. *Keuangan Publik Islam Teori dan Praktik*. Yogyakarta: Grafindo Litera Media.

Dahlan, Abd. Rahman. 2010. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Amzah.

Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI. 2003. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI.

Djamil, Fathurrahman. 1997. *Filsafat Hukum Islam*, Cet. I. Jakarta, Logos Wacana Ilmu.

Djazuli. 2000. *Ushul Fiqh*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

DSN dan BI. 2003. *Himpunan Fatwa DSN*. Jakarta: DSN dan BI.

DSN-MUI, dalam http://www.mui.or.id diakses, Jum'at, 6 November 2015.

Effendi, Satria dan M. Zein. 2005. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Prenada Media Grup.

El-Gamal, Mahmoud A. 2009. *Islamic Finance, Law, Economics, and Practice*. New York: Cambridge University Press.

Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia No: 28/DSN-MUI/III/2002 tentang Jual Beli Mata Uang (Al-Sharf).

Fatwa Dewan Syariah Nasional MUI No. 73/DSN-MUI/2008 tentang Musyarakah Mutanaqisah.

Fauzia, Ika Yunia dan Abdul Kadir Riyadi. 2014. *Dasar Ekonomi Islam Perspektif Maqashid al-Syariah*. Jakarta: Kencana Prenada Media.

Frank, Robert. 1994. *Microeconomics and Behavior*, 2 nd. Ed New York: MC Graw Hill.

Hafidhuddin, Didin. 2006. *Mutiara Dakwah*. Jakarta: Kuwais.

Haroen, Nasrun. 1996. *Ushul Fiqih*. Jakarta: Logos.

Hasan, Ahmad. 2001. *Analogical Reasoning in Islamic Yurisprudence*, Edisi Bahasa Indonesia, *Qiyas* Penalaran Analaogis di Dalam Hukum Islam, Cet. I,. Bandung: Pustaka.

Hasan, Ahmad. 1984. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*. Bandung: Pustaka.

Hasballah, Ali. T.Th. *Usul Tasyri' al-Islami*. Kuwait: Dar al-Ma'arif.

Hassan, Husain Hamid. T.Th. *Nazariyat al-Maslahat fi al-Fiqh al-Islamiyah*. Mesir: Dar al-Wahdat al-'Arabiyah.

Ibn 'Asyur, Muhammad Thahir. 2001. *Maqashid Syariat Al-Islamiyyah*,

di tahqiq Moh Thahir al-Maysawi. Yordan, Dar Nafais, Cet. II.

Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah. 1996. *A'lam al-Muwaqi'in*, Juz II. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Hazm. T.Th. *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, Juz VIII. Beirut: Dâr Âfaq al-Jadîdah.

Ibn Khaoujah, Muhammad al-habib. 2008. *Muhammad al-Thohir ibn 'Asyur wa Kitabuhu Maqashid al-Syariah al-Islamiyah*. Tunis: Al-Dar al-Arabiyah al-Kutub.

Ibn Manzhur, Muhammad bin Mukrim. T.Th. *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dâr Shadr.

Ibn Taimiyah, Ahmad Abd Halim. 1413 H. *Syarah al-Umdah* Juz I. Riyadh: Maktabah al-Abikan.

Ibnu Qayyim. 1973. *I'lam al-Muwaqi'in* Juz I. Beirut: Dar al-Jil,

Imam, Muhammad Kamaluddin. 1996. *Usul al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Muassasah Risalah al-Jami'ah.

Ismail, Sya'ban Muhammad. 1428 H. *al-Ijtihâd al-Jamâ'i wa Ahammiyatuhu fi Muwâjahat Musykilat al-Ashr*. Mekkah: t.p.

Jaih Mubarak. 2002. *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press.

Jamhar, Bazra. 2012. *Konsep Maslahat dan Aplikasinya dalam Penetapan Hukum Islam*. Semarang: Pascasarjana IAIN Walisongo.

Jumantoro, Totok dan Samsul Munir Amin. 2005. *Kamus Ilmu Ushul Fiqh*. Jakarta: Amzah.

Kamali, Muhammad Hashim. 1996. *Principles of Islamic Jurisprudence*, edisi Indonesia "*Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, Cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Karim, Adiwarman. 2002. *Ekonomi Mikro Islami*. Indonesia: The International Insitute of Islamic Thought Indonesia, IIIT.

Khallaf, Abdul Wahab. 1996. *Kaidah-kaidah Hukum Islam* terj.oleh Noer Iskandar. Jakarta: Rajawali Press.

Khallaf, Abdul Wahhab. 1968. *Ilmu Ushul Fiqh*. Kuwait: Al-Dar al-Kuwaytiyah.

Khallaf. Abdul Wahhab. 1972. *Mashadir al-Tasyrie al-Islami fi ma la Nashsha Fih*. Kuwait: Dar al-Qalam.

Hasan, M. Ali. 2004. *Berbagai Macam Transaksi dalam Islam*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.

Madzkur, Muhammad. 1984. *Salam al-Ijtihâd fi at-Tasyri' al-Islâmi*. T.T.: Dâr an-Nahdhah al-Arabiyyah.

Mâhir Hâmid al-Hauli, "*Tanzîm al-Ijtihâd al-Jamâ'I fi al-Âlam al-Islâmi,*" Jurnal al-Jâmiah al-Islâmiyyah 17, No. 2. 2009.

Mardani. 2012. *Fikih Ekonomi Syariah*. Jakarta: Kencana Prenadamedia Group.

_____. 2013. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Rajawali Press.

Mas'adi, Ghufton A. 2002. *Fikih Muamalah Kontekstual*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.

Moestopo (Beragama), Vol. III, No. 13, Januari 2014.

Mudzhar, M. Atho. 1998. *Membaca Gelombang Ijtihad; Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press.

Muhammad Sa'ad bin Ahmad al-Yubi. 1997. *Maqashid as-syari'ah al-Islamiyyah wa Alaqatiha bi al-Adillah as-Syar'iyyah*. Saudi Arabia: Dar al-Hijrah li an-Nasyar wa at-Tauzi'

Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthi. 2005. *Dhawâbith al-Mashlahah fi as-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, cet. IV. Damaskus: Dâr al-Fikr.

Muin Umar, dkk. 1986. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Departemen Agama.

Mukhtar, Kemal. 1995. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Dana Bhakti Wakaf.

Mustafa Dib al-Bugha. 2007. *Atsar al-Adillah al-Mukhtalaf Fiha fi al-Fiqh al-Islamy*. Damskus: Dar al-Qalam.

Nafis, Cholil. T.Th. *Teori Hukum Ekonomi Syariah*. Jakarta: UI-Press.

Praja, Juhana S. 2011. *Teori Hukum dan Aplikasinya*. Bandung: CV Pustaka Setia.

Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (P3EI) Universitas Islam Indonesia dan Bank Indonesia. 2008. *Ekonomi Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Rabuh, Muhammad al-Said Ali Abdul. 1980. *Buhust fi al-Adillah al-Mukhtalaf fiha Inda al-Ushuliyin*. Mesir: Matba'a al-Saadah.

Rahman, Abdul Hakim Abdul. 1986. *Mabâhits al-'Illat fi al-Qiyâs Inda al-Ushûliyyîn*. Beirut: Dâr al-Basyar al-Islamiyyah.

Rahman, Fazlur. 1984. *Islamic Methodology in History*, Edisi Bahasa Indonesia "*Membuka Pintu Ijtihad*, Cet. II. Bandung: Pustaka.

Rasul, Ali Abdur. T.Th. *Al-Mabadi al-Iqtishadiyah fi al-Islam*. Kairo: Dar al-Fikri Al-'Araby.

Rusli, Nasrun. 1999. *Konsep Ijtihad as-Syaukânî*. Ciputat: PT Logos Wacana Ilmu.

Salamah, Ummy. 2002. *Tinjauan Hukum Islam Terhadap Garansi dalam Jual Beli*. Yogyakarta: Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga.

Sattar. Akram Abdus. 2010. *Metode Dakwah Yusuf Al-Qaradhawi*, Terj.

Muhyiddin Mas Rida. Jakarta: Pustaka Al-Kausar.

Solahuddin, M. Agus dan Agus Suyadi. 2011. *Ulumul Hadis*. Bandung: Pustaka Setia.

Sula, M. Syakir. 2004. *Asuransi Syariah: Life dan General: Konsep & Sistem Operasional*. Jakarta: GIP.

Sya'ban Muhammad Ismail. T.Th. *al-Ijtihâd al-Jamâ'i wa Daur al-Majâmi' al-Fikihiyyah fi Tathbiqihi*. Beirut: Dâr al-Basyâir al-Islâmiyyah.

Syafi'i, Karim A. 1997. *Fiqih-Ushul Fiqh*. Bandung: CV Pustaka Setia.

Syarifuddin, Amir. 1997. *Ushul Fiqh Jilid I*,. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

Syauki, Achmad. 1985. *Lintasan* Sejarah *Al-Qur'an*. Bandung: Sulita Bandung.

Syihab, Quraish. 1999. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan.

Tamrin, Dahlan. 2010. *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*. Malang: UIN Maliki Press.

www.agustiantocentre.com

Zahrah, Muhammad Abu. T.Th. *Ushul Fiqh*. Saudi Arabia: Dar al-Fikr al-Arabi.

Zaidân, Abdul Karim. 1987. *Al-Wajiz fi Ushûl al-Fiqh*. Beirut: al-Muassasah al-Risâlah.

_____. 2002. *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*. Beirut: Muassasah Risalah.

مَعْهَدُ بَحْرِ الْعُلُومِ الْإِسْلَامِيِّ

PONDOK PESANTREN

Bahrul 'Ulum

TAMBAKBERAS – JOMBANG

www.tambakberas.com

Tentang Penulis

Nama lengkapnya adalah H. Mohammad Mufid, Lc., M.HI. Ia dilahirkan di Lamongan, 11 November 1983 dari pasangan H. Ahmad Djayadi dan Hj. Munafiah. Istri penulis adalah gadis Amuntai-Kalsel, Helwi Muntazah. Latar belakang pendidikannya dimulai di Madrasah Ibtidaiyah Mambaul Ulum Dagan Lamongan, kemudian dilanjutkan di MTsN PP. Bahrul Ulum Tambakberas Jombang, dan SMU Ibrahimy di PP. Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Asembagus Situbondo.

Setamat dari pesantren, penulis mendapatkan beasiswa di Al-Ahgaff University Hadhramaut Republic of Yemen. Pendidikan magister (S-2) di bidang Filsafat Hukum Islam ditempuh di IAIN Antasari Banjarmasin dengan predikat *cumlaude* dan menjadi lulusan terbaik Pascasarjana IAIN Antasari tahun 2013. Kini, ia sedang menyelesaikan S-3 di UIN Alauddin Makassar angkatan 2014 dengan beasiswa dari Kemenag RI. Sejak 2011, ia menjadi dosen di IAIN Antasari Banjarmasin.

Karya-karya penulis pernah dimuat di media berikut: *Banjarmasin Post, Batam Pos*, Majalah *Mutiara Madani, Buletin Salaf Sukorejo,* dan *Jurnal Syariah*. Buku penulis yang pernah dipublikasikan: *Nalar Ijtihad Fiqh Muhammad Said Ramadan al-Buthi* (Banjarmasin: Antasari Press 2013), *Cintai dan Kenali Nabimu* (Banjarmasin: Pena Kita 2012), *Dan Rasulullah pun Ditegur* (Jakarta: Qultummedia, 2015), *40 Kaidah Hukum Ekonomi Syariah* (Makassar: Litera Zahra, 2015), *Belajar dari Tiga Ulama Syam* (Jakarta: Quanta Elex Media Kumpotindo, 2015), *Agar di Surga Bersama Nabi* (Jakarta: Quanta Elex Media Kumpotindo, 2015), *Ushul Fiqh Ekonomi & Keuangan Kontemporer* (Jakarta: Kencana

Prenada Media, 2015), *Metodologi Ijtihad Kontemporer* (2015), *Maqashid Muamalat Kontemporer* (2015), *Ada Kemudahan dalam Agama* (*Mengupas Relasi Maqashid dan Rukhsah*) (2015) dan beberapa buku yang masih dalam proses *finishing*.

Penulis dapat dihubungi melalui *contact person* HP: 08971701992, FB: mohd mufeed, BBM: 58891671, email: moephid@yahoo.com.sg []

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

EDISI KEDUA

USHUL FIQH EKONOMI DAN KEUANGAN KONTEMPORER

Dari Teori ke Aplikasi

Buku *Ushul Fiqh Ekonomi dan Keuangan Kontemporer* ini merupakan kumpulan materi kuliah (buku ajar) yang pernah diajarkan di IAIN Antasari Banjarmasin, Kalimantan Selatan pada jurusan Hukum Ekonomi Syariah/Muamalat dan Perbankan Syariah.

Memuat berbagai teori *ushul fiqh* yang merupakan pijakan atau dasar dalam pengembangan inovasi produk akad di perbankan syariah. Teori *ushul fiqh* tersebut dihubungkan secara aplikatif pada tataran praktis dalam merumuskan produk baru yang ditawarkan di dunia perbankan syariah.

Disajikan dalam 14 bab mengenai diskursus dalil-dalil yang menjadi dasar dalam penemuan dan pengembangan hukum ekonomi syariah dan inovasi berbagai produk akad di perbankan syariah. Pada Bab 1 diawali dengan pengenalan *ushul fiqh* secara umum dan pengaruhnya dalam ijtihad ekonomi syariah. Pada bab berikutnya disusul dengan berbagai teori penemuan/istinbat hukum seperti *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *istishab*, *sad zari'ah*, *maslahah mursalah*, *'urf*. Bab 12 khusus membahas peran fatwa Dewan Syariah Nasional dalam pengembangan ekonomi syariah di Indonesia. Bab 13 mengurai ta'aruḍh dan tarjih dalam aplikasi ekonomi syariah; serta Bab 14 menyajikan kaidah ushuliyah dan implikasinya dalam praktik ekonomi syariah.

Buku ini didesain menjadi pegangan bagi mahasiswa program Sarjana (S-1 dan S-2) jurusan Hukum Ekonomi Syariah/Muamalat, Perbankan Syariah, Ekonomi dan Bisnis Syariah. Disertai beragam contoh aplikatif yang memudahkan pemahaman secara utuh dan komprehensif, karena memberikan gambaran utuh tentang metodologi ijtihad Ekonomi Syariah kontemporer. Ditulis pertama kali dalam bidang *ushul fiqh* yang disertai contoh praktis dan inovasi akad perbankan syariah dan ekonomi keuangan kontemporer.

PRENADAMEDIA GROUP

RELIGION & SPIRITUALITY